Ernesto de Martino

Sud e magia

Feltrinelli Editore

Sud e magia

di *Ernesto De Martino*

Storia d'Italia Einaudi

Edizione di riferimento:
Sud e magia, Feltrinelli, Milano 1982

Edizione digitale 1: Einaudi, 2017
Edizione digitale 2: FS, 2020

Sommario

Prefazione 1
Magia lucana 8
1. La fascinazione 8
2. Fascinazione ed eros 13
3. La rappresentazione magica della malattia 18
4. Infanzia e fascinazione 31
5. La fascinazione del latte materno 46
6. La tempesta 54
7. Vita magica di Albano 58
Magia, cattolicesimo e alta cultura 78
1. Crisi della presenza e protezione magica 78
2. L'orizzonte della crisi 87
3. La destorificazione del negativo 93
4. Magia lucana e magia 97
5. Magia lucana e cattolicesimo meridionale 105
6. Illuminismo napoletano e magia: la jettatura 118
7. Sensibilità romantica, polemica protestante e jettatura 147
8. Regno di Napoli e jettatura 162
Epilogo 171
Appendice. Intorno al tarantolismo pugliese 175

PREFAZIONE

L'alternativa fra «magia» e «razionalità» è uno dei grandi temi da cui è nata la civiltà moderna. Questa alternativa ha il suo prologo in alcuni motivi del pensiero greco e della predicazione evangelica, ma si costituisce come centro drammatico della civiltà moderna con il passaggio dalla magia demonologia alla magia naturale del Rinascimento, con la polemica protestante contro il ritualismo cattolico, con la fondazione delle scienze della natura e dei loro metodi, con l'illuminismo e la sua fede nella ragione umana riformatrice, con le varie correnti di pensiero che si legano alla scoperta della dialettica e nella ragione storica. In questo quadro anche l'epoca sanguinosa i del processi contro le streghe, per quanto possa apparire un ritorno alla concezione demonologica della magia medievale, si richiama mediatamente a questa fondamentale polemica antimagica che attraversa tutto il corso della civiltà occidentale nel suo complesso. Le nazioni moderne di cui si compone l'occidente sono «moderne» nella misura in cui hanno partecipato con impegno a questo vario processo nel quale siamo ancora coinvolti, almeno nella misura in cui accanto alle tecniche scientifiche e alla coscienza della origine e della destinazione umane dei valori culturali facciamo ancora valere in modo immediato la sfera delle tecniche mitico-rituali, la potenza «magica» della parola e del gesto.

Il presente saggio si propone un compito molto circoscritto e modesto: esso intende offrire soltanto alcuni spunti indicativi e programmatici per la determinazione della misura e dei limiti in cui la vita culturale del sud ha partecipato consapevolmente a questa grande alternativa della civiltà moderna. Ovviamente nel binomio «sud e magia» il termine «sud» non ritiene il valore di una de-

signazione meramente geografica, ma politica e sociale. I comuni e le signorie del nord e del centro, lo Stato della Chiesa, il regno di Napoli presentano nella loro storia culturale differenziazioni, colorazioni e sfumature della loro vita religiosa che sono in connessione con le rispettive storie sociali e politiche: in questo senso si può legittimamente parlare di una storia religiosa del sud come storia religiosa del regno di Napoli, cioè di una formazione socialmente e politicamente definita, geograficamente delimitata fra l'acqua benedetta e l'acqua salata, fra lo Stato della Chiesa e il mare: una formazione che anche in senso religioso comporta determinate specificazioni, onde per es. il cattolicesimo meridionale, con le sue note di vistosità e di esteriorità e con le particolari sue accentuazioni cerimoniali e ritualistiche, ha formato un ricorrente oggetto di osservazione ed ha costituito uno dei bersagli elettivi nella polemica anticattolica degli scrittori protestanti.

Per quel che concerne la concreta esecuzione, la presente ricerca si apre con una esplorazione etnografica delle sopravvivenze lucane delle più rozze pratiche di magia cerimoniale, e ciò nell'intento di determinare, in una delle aree più arretrate del sud, la struttura delle tecniche magiche, la loro funzione psicologica, il regime di esistenza che ne favorisce il perdurare. Successivamente l'attenzione viene concentrata sui rapporti fra queste sopravvivenze e la forma egemonica di vita religiosa, cioè il cattolicesimo nelle sue particolari accentuazioni magiche meridionali: vengono così indicati i numerosi raccordi, passaggi, sincretismi e compromessi che legano la bassa magia extracanonica con i modi di devozione popolare e con le stesse forme ufficiali della liturgia. Ne risulta un panorama a prima vista estremamente disgregato, contraddittorio, punteggiato da coesistenze assurde: e tuttavia, a un più attento esame, si renderà palese il tema unitario che tiene insieme elementi così eterogenei, e cioè la

richiesta di protezione psicologica di fronte alla straordinaria potenza del negativo nella vita quotidiana, e alla angustia di comportamenti efficaci «realisticamente» orientati. Come terzo momento della ricerca si analizza la partecipazione dell'alta cultura meridionale alla polemica antimagica da cui è nata la civiltà moderna: partecipazione che ebbe aspetti egemonici a livello europeo per quel che concerne la polemica rinascimentale della magia naturale contro la magia demonologica, ma che presenta limiti istruttivi nella successiva età illuministica, quando la polemica antimagica entrò nella sua forma più pertinente di alternativa fra magia e razionalità, fra esorcismo ed esperimento, fra incantesimo e scienza riformatrice. Un limite generale è dato dalla scarsissima partecipazione dell'illuminismo napoletano alla polemica esplicita ed impegnata contro i tratti più esteriori e ritualistici della religione confessionale, e il suo restringersi nella sfera religiosa ai soli problemi politici dei rapporti fra Stato e Chiesa. Un limite più particolare, ma sotto certi rispetti particolarmente istruttivo, si manifesta nella formazione di una ideologia di compromesso che, del tutto irrilevante dal punto di vista teorico, esercitò a Napoli una notevole influenza nell'ambito pratico del costume: la ideologia della jettatura, che non è la cupa fascinazione medievale o dell'epoca dei processi contro le streghe, né la fascinazione della magia naturale, ma una formazione di compromesso di origine colta, e che si attiene ad una disposizione psicologica fra seria e faceta, scrupolosa e scettica. Nella ideologia della jettatura, così come fu elaborata da alcuni illuministi napoletani, alla ragione umana consapevolmente riformatrice e pianificatrice della vita sociale viene contrapposta con discreta ironia la figura dello jettatore come individuo che inconsapevolmente e sistematicamente introduce il disordine nella sfera morale, sociale e naturale della realtà, e che nel mondo sta come colui che, per cieco destino, fa andare sempre le

cose di traverso. Questi limiti dell'illuminismo napoletano sono infine, nel presente saggio, messi in rapporto con ciò che – comparativamente e polemicamente – potrebbe designarsi come la non-storia del regno di Napoli, cioè col fatto che mentre l'illuminismo anglo-francese nacque e maturò sulla base della reale forza razionalizzatrice di una vigorosa borghesia commerciale e industriale, operante nel quadro di forti monarchie nazionali in espansione, l'illuminismo napoletano non poté giovarsi delle stesse condizioni, e fu perciò più riservato e più indulgente verso le esigenze di protezione psicologica connesse al ritualismo magico-religioso.

A prima vista la sezione dedicata alla bassa magia cerimoniale lucana potrebbe sembrare troppo ampia nell'economia generale del presente saggio: ma in realtà ai fini della ricerca occorreva dare un particolare rilievo proprio ad un materiale documentario del genere. La bassa magia cerimoniale che ancora sopravvive nel sud, le accentuazioni magiche del cattolicesimo meridionale, la funzione egemonica dei Porta, dei Bruno e dei Campanella nella elaborazione della magia naturale della Rinascenza, e – d'altra parte – la non partecipazione dell'illuminismo napoletano alla polemica esplicita e impegnata contro i tratti magici e ritualistici della religione confessionale, e la elaborazione della ideologia della jettatura da parte di alcuni illuministi napoletani alla fine del '700 stanno fra di loro in un rapporto storico definito, per determinare il quale era necessario sottolineare con la dovuta energia ciò che nella cultura meridionale sta ancor oggi al livello più rozzo e più basso. Tali bassure infatti segnalano un limite che va ricercato non già nella stupidità e nella ignoranza delle plebi, ma nelle stesse forme egemoniche di vita culturale, e in ultima istanza nella stessa «alta» cultura.

Vi è poi un'altra considerazione che ha spinto a dare un rilievo particolare alle basse forme di magia cerimo-

niale. La magia del sud non è soltanto costituita dai relitti di arcaici rituali che cadono in desuetudine ogni giorno che passa, ma anche – come si è detto – dalla particolare accentuazione magica del cattolicesimo meridionale: e qui già non è più possibile parlare di logori relitti e di forme di vita magico-religiosa che non abbiano importanza attuale per tutti gli strati della società meridionale. Ora proprio per la rozzezza ed elementarità i relitti di bassa magia cerimoniale rivelano più prontamente all'analisi i caratteri strutturali e funzionali di quel momento magico che – sia pure affinato e sublimato – si ritrova anche nel cattolicesimo, soprattutto nelle sue specificazioni e sfumature meridionali. D'altra parte quando si parla di «relitti» di bassa magia cerimoniale siamo portati ad immaginare avanzi archeologici che sopravvivono in uno stato di assoluto isolamento e in aspro contrasto con tutto il resto della vita culturale: in realtà questo isolamento e questo contrasto hanno luogo rispetto ai modi dell'alta cultura moderna con i quali paragoniamo astrattamente tali bassure, mentre nella realtà concreta le cose stanno diversamente. Nel nostro caso l'immediato collegarsi della rozza «magia lucana» con i vari momenti critici dell'esistenza, e il suo inserirsi al livello più basso in una serie di gradi e di raccordi che mette capo al culto cattolico, costituiscono una preziosa opportunità per studiare in concreto la dinamica magico-religiosa di una società determinata. Vorremmo infine sottolineare il fatto che, nel presente saggio, il materiale relativo alla «magia lucana» non resta chiuso in se stesso, inerte e opaco. In generale il folklore religioso come coacervo di relitti disgregati che l'analisi etnografica astrae dal plesso vivente di una determinata società non è, nel suo isolamento, storicizzabile. Il relitto folklorico-religioso può tuttavia acquistare il suo senso storico o come stimolo documentario che aiuta a comprendere una civiltà scomparsa di cui esso formava, una volta, elemento organico, ov-

vero come stimolo documentario che aiuta a misurare i limiti interni e la interna forza di espansione di una civiltà attuale in cui è conservato come relitto: al di fuori di queste due possibilità di conquista da parte del pensiero, il materiale folklorico-religioso resta storiograficamente una sorta di terra di nessuno, ancorché vi si possa svolgere la industre fatica dei raccoglitori di tradizioni popolari e vi possa trovare appiglio l'impulso romantico di qualche nostalgico di paradisi perduti. In rapporto a tale istanza metodologica il materiale folklorico lucano fu di stimolo a due distinte ricerche storico-religiose: la prima sul pianto rituale antico pubblicata coi titolo *Morte e Pianto rituale nel Mondo Antico* (Torino, 1958), e la seconda racchiusa nel presente libro. Mentre in *Morte e Pianto rituale* un particolare elemento del folklore religioso lucano – insieme ad altri consimili dati folklorici euromediterranei – fu assunto come particolare istanza documentaria per ricostruire, con le dovute cautele metodologiche, quel particolare modo di risoluzione culturale della crisi del cordoglio che si espresse nel pianto antico e che ebbe validità egemonica sino all'avvento del cristianesimo, il presente saggio intende invece utilizzare il materiale relativo alla magia lucana come istanza documentaria che ci aiuta a individuare nella stessa alta cultura del sud alcune arretratezze rispetto ai corrispondenti livelli europei.

Il materiale documentario relativo alle sopravvivenze lucane delle forme più rozze di bassa magia cerimoniale è stato direttamente raccolto dall'autore nel corso di una serie di esplorazioni etnografiche condotte dal 1950 al 1957. In particolare il materiale documentario del paragrafo «Vita magica di Albano» è ricavato da una esplorazione in *équipe* cui collaborarono attivamente Emilio Servadio e Mario Pitzurra e che fu generosamente finanziata dalla Parapsychology Foundation di New York. Il materiale fotografico utilizzato è dovuto a Franco Pin-

na, Ando Gilardi e André Martin, ai quali va il nostro ringraziamento per la intelligente collaborazione.

MAGIA LUCANA

1

La fascinazione

Il tema fondamentale della bassa magia cerimoniale lucana è la fascinazione (in dialetto: *fascinatura* o *affascino*). Con questo termine si indica una condizione psichica di impedimento e di inibizione, e al tempo stesso un senso di dominazione, un essere agito da una forza altrettanto potente quanto occulta, che lascia senza margine l'autonomia della persona, la sua capacità di decisione e di scelta. Col termine *affascino* si designa anche la forza ostile che circola nell'aria, e che insidia inibendo o costringendo. L'immagine del legamento, e del fascinato come «legato», si riflette nel termine sinonimo di *attaccatura* talora impiegato per designare la fascinazione: in particolare l'*attaccatura di sangue* è un legame rappresentato simbolicamente come sangue che non fluisce liberamente nelle vene. Cefalgia, sonnolenza, spossatezza, rilassamento, ipocondria accompagnano spesso la fascinazione: ma l'esperienza di una forza indomabile e funesta resta il tratto caratteristico. La fascinazione comporta un agente fascinatore e una vittima, e quando l'agente è configurato in forma umana, la fascinazione si determina come *malocchio*, cioè come influenza maligna che procede dallo sguardo invidioso (onde il malocchio è anche chiamato *invidia*), con varie sfumature che vanno dalla influenza più o meno involontaria alla *fattura* deliberatamente ordita con un cerimoniale definito, e che può essere – ed è allora particolarmente temibile – *fattura a morte*. L'esperienza di dominazione può spingersi sino al punto che una personalità aberrante, e in contra-

sto con le norme accettate dalla comunità, invade più o meno completamente il comportamento: il soggetto non sarà più allora semplicemente un fascinato, ma uno *spiritato*, cioè un posseduto o un ossesso, da esorcizzare.

Il trattamento della fascinatura (o affascino, o attaccamento, o malocchio, o invidia, o fattura) si fonda sulla esecuzione di un particolare cerimoniale da parte di operatori magici specializzati. A Gròttole la donna che è afflitta da mal di testa di sospetta natura magica può, in dati casi, operare da sé: verserà una goccia d'olio in un recipiente d'acqua e osserverà se l'olio si spande o meno: se si spande si tratta di fascinatura, se non si spande è un comune mal di testa, per es. da raffreddore. Se la fascinatura è accertata, la donna si preoccuperà di gettare l'acqua per la strada, proprio davanti a persona che si trovi a passare, nella persuasione che il passante calpestando il bagnato, prenda su di se la *fascinatura* e ne liberi la vittima. In genere per mal di testa sospetti ci si reca dalla rimediante: e anche qui valgono particolari «segni» per decidere la magicità o meno dello stato morboso. La rimediante comincia col tracciare col pollice un piccolo segno di croce sulla fronte della paziente, e quindi recita la seguente formula:

[1] Padre, Figlio e Spirito Santo	(Padre, Figliolo e Spirito Santo,
Fascinatura va' da là via	Fascinazione vai via di là
Va' da affascinare N. N.	Non affascinare N. N.
ca è carne battezzata.	che è carne battezzata.
Padre, Figlio e Spirito Santo	Padre, Figliolo e Spirito Santo,
Fascinatura non sci più nante.	Fascinazione non andare più avanti).

La fattucchiera si immerge nel corso della recitazione in una condizione psichica oniroide controllata, e in tale condizione si immedesima nello stato di fascinazione del cliente, e lo patisce: il prodursi dello stato oniroide fa sbadigliare la fattucchiera, la immedesimazione e il

patire le fanno versar lacrime: quando la fattucchiera non sbadiglia e non lacrima significa che essa non è stata resa sensibile da nessuna fascinazione in atto, e che quindi il cliente non è fascinato, e il suo mal di testa dipende da altro. Lo sbadigliare e il lacrimare della fattucchiera sono pertanto assunti come «segni» di fascinazione. A Colobraro si ammette però che la fattucchiera possa non sbadigliare e non versar lacrime anche perché il fascinatore è più potente di lei, e quindi le impedisce la sua esplorazione magica.

A Colobraro la fattucchiera, chiamata per la circostanza, va a prendere in silenzio dalla dispensa nove pizzichi di sale, e tre tizzoni accesi dal focolare, versa tutto in un bacile colmo d'acqua, immerge la mano sinistra nell'acqua, e opera quindi sulla fronte della paziente dei massaggi a forma di croce, pronunziando lo scongiuro adatto:

[2] Affascine ca vaie pe' la via	(Fascino che vai per la via,
da N. N. non ci ire	da N. N. non ci andare,
che è bona nata;	che è ben nata.
battezzata,	battezzata,
cresimata.	cresimata
A nome de Ddie e de la Santissima Trinitate	In nome di Dio e della Santissima Trinità).

La formula va ripetuta tre volte e ogni volta, in chiusura, un Pater, un Ave e un Gloria.

Nel trattamento della fasciatura è importante decidere non solo se il fatto magico sussiste o meno, ma, in caso positivo, quale sia l'operatore magico. Una pratica di Colobraro chiarisce in che modo si possono ottenere segni indicatori per identificare, almeno con larga approssimazione, l'autore della fasciatura. La rimediante, chiamata a casa della cliente, va a prendere in silenzio dalla dispensa nove pizzichi di sale e dal focolare tre tizzoni

accesi, versa tutto in un bacile colmo d'acqua, e operando quindi sulla fronte della paziente con massaggi divergenti e con segni di croce, pronunzia la formula:

[3] Padre, Figlio e Spirito Santo	(Padre, Figlio e Spirito Santo
da Francesca non ci ire	da Francesca non ci andare
che è bona nata;	che è ben nata.
battezzata,	battezzata,
cresimata.	cresimata
A nome de Ddie e de la Santissima Trinitate	In nome di Dio e della Santissima Trinità).

La formula va ripetuta tre volte e ogni volta si chiude con un Pater, un Ave e un Gloria.

Anche a Colobraro, come a Gròttole, la recitazione dello scongiuro è effettuata in uno stato psichico oniroide controllato: ma lo sbadiglio vi acquista un significato rivelatore più preciso, in quanto se la fattucchiera sbadiglia al Pater è segno che il fascino è opera di un uomo, se sbadiglia all'Ave Maria si tratterà di una donna, e infine se lo sbadiglio insorge al Gloria l'autore del fascino sarà un prete.

Alcune formule contro la fascinatura hanno un'altra struttura: nella prima parte si indicano i tre mezzi attraverso cui la fascinatura è stata esercitata: l'occhio (e quindi lo sguardo), la mente (il pensiero malevolo), la mala volontà (l'intenzione invidiosa); nella seconda parte a queste tre forze nemiche si contrappone la potenza magica della Trinità, col compito di «sfascinare» la vittima. Tipica è la seguente lezione di Viggiano:

[4] Chi t'ave affascinate?	(Chi ti ha fascinato?
L'uocchie, la mente e la mala la cattiva	L'occhio, il pensiero e la cattiva volontà
chi t'adda sfascinà?	Chi ti deve togliere il fascino?

Lu Padre, lu Figliolo e lu Spirito Santo.	Il Padre, il Figliuolo e lo Spirito Santo).

Lo scongiuro deve essere ripetuto tre volte e ogni volta sarà accompagnato con un Credo, un Salve Regina e un Pater. Una lezione quasi identica è stata raccolta a Valsinni, dove l'informatrice dato una informazione importante: che operando su un uomo il mal di testa scompare subito, mentre la donna è più «soggettosa», cioè più difficile a guarire, e l'esorcismo opera su di lei più lentamente.

In questo tipo di scongiuro a tre forze negative (sguardo, pensiero maligno e intenzione invidiosa) vengono contrapposte altre forze (il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo) che si presume siano più potenti: ma altre volte nel campo delle forze negative stanno i due occhi che hanno operato la malia, e nel campo di quelle positive non soltanto forze più potenti, ma più numerose. Dice uno scongiuro di Savoia:

[5] Duie uocchie t'hanno affise	(Due occhi ti hanno fissato
tre te vonno aità	tre ti vogliono aiutare
Sant'Anna, Santa Lena	Sant'Anna, Santa Lena
Santa Maria Maddalena.	Santa Maria Maddalena).

In aggiunta si mormora:

[6] Scende la Madonna co' le mane	(Scende la Madonna con le mani sante
sante in nome del Padre Figliuolo e Spirito Santo	in nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo)

In generale questi scongiuri contro la fascinazione racchiudono mito esemplare di cancellazione del fascino: e la «parola» detta e il «gesto» compiuto nel rito sono efficaci in quanto ripetono e riattualizzano il modello metastorico di cancellazione, sia esso la esibizione della im-

munità battesimale, o dei tre elementi fascinatori debellati dalla Trinità, o dei due occhi invidiosi validamente fronteggiati dalle tre sante. Il modello di cancellazione diventa in altri casi esplicita *historiola* che attraverso la parola e il gesto rituali riassorbe nel suo *exemplum* il negativo attuale del sentirsi affascinato. In uno scongiuro di Valsinni l'*exemplum* esibito è il battesimo di Gesù:

[7] A la funtana di Gisatte	(Alla fontana di Giosafat
ddò fu battiate 'o figlie di Ddie	dove fu battezzato il figlio di Dio
Vergine 'a Madre e vergine 'o Figlie	Vergine la madre, vergine il Figlio
Fa passare 'o male de ciglie.	Fa' passare il mal di testa).

2

Fascinazione ed eros

La possibilità magica di fascinare e di essere fascinato trova un terreno elettivo nella vita erotica: solo che mentre gli scongiuri contro il malocchio e l'invidia tentano di istituire una difesa dalla energia maligna che insidia le persone e i loro beni, gli incantesimi d'amore sono generalmente impiegati per stringere chi si ama con un legame invisibile e irresistibile. Anche l'uomo usa questi incantesimi: a Ferrandina per ammaliare la donna amata deporrà nel suo saccone una treccina di lana. Ma l'uomo per la sua maggiore libertà sociale può affidare la riuscita dei suoi disegni a mezzi più realistici, alle forme normali del corteggiamento o alla serenata. La donna, per la sua condizione di elemento tradizionalmente passivo nella vicenda d'amore, e per il rigore del costume che le impedisce di assumere iniziative realistiche in questo dominio, si affida più facilmente al piccolo mondo dei complotti magici, dei filtri amorosi, delle pratiche augurali o divinatorie, e in ogni caso a quel mondo si mantiene le-

gata più a lungo e tenacemente dell'uomo. La donna deve mettere ogni impegno ad affatturare l'uomo: se l'incantesimo non riesce subito occorre ripeterlo per mesi e mesi, ma sempre in numero dispari, fino a che l'uomo cederà. Il sangue catameniale, la secrezione femminile, i peli delle ascelle e del pube, il sangue delle vene hanno il maggiore potere di *legare* e di attrarre a sé, di staccare il maschio desiderato dalla rivale. Oltre i soliti filtri con gocce di sangue catameniale in vino, caffè, brodo o altra bevanda, valgono anche filtri particolari, che vanno debitamente consacrati. A Colobraro vale come potente filtro d'amore la seguente ricetta: si lega il mignolo della mano destra, lo si punge, se ne fanno uscire tre stille di sangue, si taglia un ciuffo di peli dalle ascelle e dal pube, si impastano i peli con il sangue, si fa seccare al forno, e si ottiene così una polverina che si porta in chiesa per consacrarla durante la messa. Al momento della elevazione si mormora:

[8] Sanghe de Criste	(Sangue di Cristo,
demonie, attaccame a chiste	demonio, attaccami a questo
Tante ca li a legà	Tanto lo devi legare
ca de me non s'avi scurdà.	che di me non si deve scordare).

In tal modo la polverina è consacrata attraverso la potenza magica del momento culminante della messa, ed è quindi pronta per l'uso, alla prima occasione propizia. Poiché il sangue catameniale non può essere sempre a disposizione quando si presenta l'opportunità di versarlo nella bevanda, sempre a Colobraro si suole impregnarne un pannolino, e farlo gocciolare in una bottiglia, con la formula di consacrazione:

[9] Sanghe della mia natura	(Sangue della mia natura
sine a la sebeltura	sino alla sepoltura

La bottiglia sarà tenuta in disparte e impiegata a suo tempo.

Oltre ai filtri ispirati a un così trasparente simbolismo sessuale ve ne sono altri che utilizzano la tecnica del nodo come simbolo del legamento. A Gròttole, quando è «festa grande» e sta suonando la campana, si prende una «fettuccia senza misura» e si pronunziano per tre volte delle «parole» (cioè uno scongiuro, che in questo caso l'informatrice si è rifiutata di fornirci): ogni volta si effettua un nodo al nastro. A Viggiano, sempre nei giorni di festa, si prende una fettuccia «senza misura», e si fanno tre nodi, ripetendo per ogni nodo:

[10] Io ti amo e ti rispetto	(Io ti amo e ti rispetto
come al sangue mio.	come al sangue mio.
Tu se traditore:	Tu sei traditore:
io ti attaccherò.	io ti attaccherò).
Io ti attacche a o' sanghe.	Io ti attacco nel sangue).

A questo punto un segno di croce, poi, con intenzione profonda:

«Io ti attacco nel sangue», cioè proprio alle radici della persona, che il sangue simboleggia. In chiusura un Pater, un Ave e un Gloria.

Il tema della fascinazione come malocchio o invidia torna a proposito delle nozze e della consumazione del matrimonio. Per eludere le forze maligne che insidiano la coppia, a Viggiano e a Savoia il corteo nuziale non deve percorrere la stessa strada all'andata e al ritorno. A Colobraro – e a Marsico Vetere – gli sposi debbono saltare attraverso la soglia della chiesa, altrimenti possono essere soggetti a fattura: infatti sulla soglia possono esserci un laccio, dei nodi o altri impedimenti magici intenzionalmente deposti da qualche operatore od operatrice di incantesimi. Sempre a Colobraro, gli sposi non debbono immergere la mano nell'acquasantiera, per te-

ma che vi sia disciolta qualche polverina affatturante, per effetto della quale l'atto sessuale non potrà essere effettuato. Durante la messa, si traggono auspici per la coppia, a seconda del vangelo che viene letto: solo quello di S. Giovanni è di buon auspicio per gli sposi, non altrettanto quello di S. Marco e di S. Matteo, mentre quello di Luca genera addirittura panico fra gli astanti. Sposi e parenti, alla fine della messa, si affollano spesso intorno al prete che l'ha officiata, e chiedono ansiosamente: «Quale Vangelo è uscito?» E il prete, che conosce la credenza dei suoi parrocchiani, per calmarli risponde: «S. Giovanni, S. Giovanni», anche se la cosa non risponde a verità. Durante la celebrazione della messa, la sposa avrà cura di lasciare un lembo del velo nuziale sotto il ginocchio dello sposo: e sia lo sposo che i parenti staranno ben attenti a trarre presagi favorevoli o sfavorevoli dall'andamento della messa. Così per es., se si spegne una candela dalla parte della sposa, la sorte di questa sarà cattiva, mentre sarà cattiva quella dello sposo se si spegnerà una candela dalla sua parte.

Ma il momento magicamente più rischioso, e quindi più bisognoso di protezione, si ha quando la coppia si appresta a consumare il matrimonio. A Gròttole i suoceri dei due sposi preparano il letto nuziale collocando sotto il cuscino (o nel comodino) un pannolino – che servirà a provare la verginità della sposa – e alcuni mezzi tradizionali per combattere il malocchio, per es. sei acini di grano, un pizzico di sale, le forbici aperte e la falce. In aggiunta il letto non deve essere «visto» (guardato) da nessuno, tranne che dai suoceri, sempre per tema del malocchio. Quando la coppia si ritira nella camera da letto, due uomini, uno per lo sposo e uno per la sposa, vegliano fuori della porta, ad evitare che qualcuno faccia *lu strite*, cioè un complotto magico teso agli sposi per disturbare la prima notte, e che consiste nel mettere davanti alla porta una carogna di animale, o un ara-

tro. Sempre a Gròttole, alla mattina la suocera della sposa bussa alla porta della camera nuziale: se lo sposo dice di entrare, significa che il matrimonio è stato consumato, ma se dice «torna più tardi», allora è cattivo segno, cioè vi è forte presunzione che l'esito non è stato felice. Se tutto è andato bene, la suocera entra nella camera nuziale, e ispeziona il pannolino per constatare i segni della perduta verginità.

Anche a Pisticci contro i rischi magici della prima notte si ricorre a misure protettive: spilli ai quattro lati del letto, falce e forbici sotto il paglericcio. A Colobraro sotto il saccone si nascondono, allo stesso scopo, falce, forbici aperte, un setaccio (che suggerisce l'idea di trattenere la malignità), un pezzo di corda della campana (che è un mezzo per eludere il fascino, poiché lo impegna a contare quante volte la corda ha tirato la campana per farla suonare). A Valsinni una lettera scritta (o un giornale) surroga la corda della campana nella funzione apotropaica: si intende che la forza elusiva della scrittura sta nel fatto che essa impegna il fascino a leggere i caratteri scritti a mano o a stampa, il che – per l'esperienza che della lettura hanno i semianalfabeti – richiede molto tempo e fatica. Infine, secondo una informatrice di Viggiano, il letto della sposa si prepara con falce, forbici e pezzi di giornale, e in aggiunta si colloca la scopa dietro la porta in modo che il fascino, impegnato a contare i fili di saggina, perda tempo e si disanimi, ovvero sia sorpreso dall'alba, che non è propizia al suo operare. Infine a Gròttole il vomere sotto letto è garanzia della fecondità delle nozze.

In rapporto a una determinata prospettiva incerta le malie d'amore assumono la forma di una fascinazione del futuro, cioè di pratiche divinatorie e di esplorazioni di segni. Così per es. secondo l'informazione di una donna di Gròttole per sapere se l'amato lontano è vivo o morto, fedele o infedele, prossimo a tornare oppur

no, l'amante attende la mezzanotte di un mercoledì o di un venerdì, accende due candele davanti all'angelo della buona notte, e mormora lo scongiuro:

[11] Santa Monica pietosa
Santa Monica lacrimosa
a levante andasti,
a ponente venisti:
come hai visto l'affetto di tuo figlio
così fammi vedere l'affetto di...

Recitata la formula l'amante va alla finestra e osserva i segni che le giungono dal paese immerso nel buio. Favorevoli saranno il suono di un campanello (segno che l'anima è viva, oppure che il ritorno è prossimo), l'abbaiare di un cane (fedeltà), il passare di un uomo (ritorno); segni nefasti saranno invece un colpo di vento (allontanamento), la eco di un litigio di sposi (disunione), lo scroscio di acqua corrente (lacrime, sangue). La pratica divinatoria dovrà essere chiusa con tre Credo, sette Pater e sette Gloria a S. Espedito.

3

La rappresentazione magica della malattia

La ideologia della fascinazione costituisce, come si è detto, il tema fondamentale della bassa magia cerimoniale lucana, nel senso che le altre forme di magia sono in connessione psicologica con la esperienza di dominazione su cui poggia la fascinazione. In condizioni di miseria psicologica qualunque manifestazione del negativo comporta il rischio di una negatività ancora più grave, cioè la caduta della stessa energia morale di decisione e di scelta, lo smarrirsi della presenza individuale. Una malattia organica, un lutto, una prospettiva incerta relativa ai beni

della vita sono mali da fronteggiare con comportamenti realisticamente orientati: ma il male più grave si ha quando è insidiata la stessa possibilità di comportarsi, e quando a segnalare questo rischio interviene il senso di dominazione di una oscura forza fascinatrice, che lascia la presenza individuale senza margine di autonomia. In apparenza la bassa magia cerimoniale lucana combatte sul piano immaginario le particolari manifestazioni del negativo che punteggiano l'esistenza: in realtà essa protegge la presenza individuale dal rischio di non potersi mantenere dinanzi alle particolari manifestazioni del negativo. In rapporto a ciò la rappresentazione magica della malattia si confonde col sentirsi dominato da forze oscure, e la rappresentazione magica della guarigione col sentirsi guarito. A Colobraro fra i mal di testa «magici», cioè bisognosi di una reintegrazione magica, ve n'è uno – chiamato lo *scindone* – che, nella classificazione emozionale della medicina popolare, viene collegato col sole. Il collegamento ha una ragione obiettiva nel fatto che questo mal di testa subentra al calar del sole dopo una giornata di fatica nei campi, e accompagna chi ne è colpito per tutta la notte, togliendogli sonno e riposo. Al mattino il cerchio doloroso continua a stringer la testa in una morsa, e una penosa prostrazione intorpidisce le membra. Occorre tuttavia rimettersi in cammino per tornare alla fatica dei campi: allora il contadino, appena sorge il sole, si pone davanti all'astro nascente, allarga le braccia e mormora:

[12] Buon giorno, santi sole	(Buon giorno, santo sole
a li piedi del Signore.	ai piedi del Signore
da lu petto ne leva l'affanno	dal petto leva l'affanno
da la testa lu gran dolore:	dalla testa il gran dolore:
Buon giorno, santi sole!	Buon giorno, santo sole).

Lo *scindone* di Colobraro prende a Pisticci il nome di *o' chiuve* (il chiodo solare), e la formula per scongiurarlo è la seguente:

[13] Buon giorno cumpà sole	(Buon giorno compare sole
e pe' Sante Salvatore	per il Santo Salvatore
falla passà chiuve e dolore	fagli passare chiodo e dolore
Padre, Figliuole e Spirito Santo.	Padre, Figliuolo e Spirito Santo).

Il sincretismo pagano-cattolico di questi scongiuri è evidente: lo scongiuro di Colobraro umilia il Santo Sole ai piedi del Signore, quello di Pisticci elimina l'epiteto di Santo dato al sole e lo sostituisce con quello di «compare». In altre formule contro il chiodo solare il sincretismo pagano-cattolico istituisce un parallelo tra il levarsi del sole, la resurrezione di Cristo e la scomparsa del mal di testa, come in questo scongiuro di Ferrandina:

[14] Levati cigghie come se leva 'o sole	(Levati mal di testa come si leva il sole,
Come se leva Ddie Sante Salvatore	come si leva Dio Santo Salvatore

In un'altra lezione di Ferrandina la *historiola* narra la nascita e la crocifissione di Gesù: in questo caso il parallelo è fra l'alzarsi del sole, l'innalzamento di Gesù sulla croce e l'alzarsi (l'andar via) del mal di testa:

[15] Bella città di Betlemme	Bella città di Betlemme
Addò è nato nu belle figghiuolo	Dove è nato un bel figliuolo
Vergine a madre, vergine o figghie:	Vergine la madre, vergine il figlio:
Alzate cigghie come jalza o sole,	Alzati mal di capo come s'alza il sole,
Come jalzaie a la croce nostro Signore.	come fu innalzato sulla croce nostro Signore).

In tutti questi casi il mal di testa per fascinazione e il mal di testa da sole si fondono insieme: ma la fusione ha

luogo per la comune esperienza di dominazione ad opera di forze occulte. D'altra parte, poiché per tale comunanza di esperienza, tutte le malattie partecipano della fascinazione, accade che gli scongiuri possono subire frequenti spostamenti di impiego. Così, per es., a Ferrandina il seguente scongiuro, valido per l'emicrania, può essere utilizzato anche per l'orticaria:

[16] – Male viente da dò viene?	– Malo vento donde vieni?
Male viente a dò vai?	Malo vento dove vai?
– Vado sopa a N .N.	– Vado sopra a N .N.
–Sopa a N. N. non pote scì	–Sopra a N. N. non devi andare
chedda è carne vattesciata	che è carne battezzata
A scì ndo nu vosche streme	Devi andare in un bosco lontano
dò non se sentene	dove non si sentono
né campane de sunà	suonare campane
né cristiane de passà	né passare cristiani
né gale de cantà!	né galli cantare!

Qui il *malo* vento viene rappresentato allo stesso modo del fascino che «va per la via» in cerca delle sue vittime. Nella sua utilizzazione contro l'orticaria la recitazione dello scongiuro è preceduta da un cerimoniale definito: il malato mette per tre giorni i vestiti a rovescio (a indicare la espulsione della malignità), quindi si reca dalla fattucchiera che mentre recita lo scongiuro gli strofina il corpo con acqua benedetta. Lo stesso scongiuro, in forma più logora e utilizzato unicamente per determinate affezioni della pelle, si ritrova a Pisticci:

[17] – Male viente maledette	(Malo vento maledetto
e vattine amare a necà	vatti ad annegare a mare
ca sta carne benedetta	che questa carne benedetta
non hai cosa le fa.	non hai cosa farle).

Dette queste parole si tolgono i vestiti e li vanno a deporre a un crocevia dove il primo passante ne assorbirà la malignità di cui sono impregnati. La lezione di Savoia è anch'essa logora:

[18] Fui male vinte	(Fuggi malo vento
da sop'a quest'anima innocente	da quest'anima innocente
ind'a lu vosche oscure	nel bosco oscuro
addò non c'è luce e lume.	dove non c'è luce ne lume).

In una lezione raccolta a Oppido lo scongiuro contro il malo vento è impiegato contro la fascinazione e la fattura:

[19] Che Ddie e che Maria,	(Con Dio e con Maria
a le quattr'angole de la casa	ai quattr'angoli della casa mia
male vinte non ce trase	malo vento non ci entri
nfacce a mme non s'accoste	in faccia a me non s'accosti
né la di né la notte	né il di né la notte
né a lu puntu de la morte	né sul punto della morte
Vattinne, male vinte triste,	Vattene, malo vento tristo
ca te caccie Gesù Criste	Voi siete cacciato
Vu' site cacciate	né passare cristiani
da la Santissima Trinitate	dalla Santissima Trinità
Vattinne male vinte	Vattene, malo vento
Vattinne 'n guisa de vinte	vattene in guisa di vento
Vu' site cacciate	Voi siete cacciato
da la Santissima Trinitate	dalla Santissima Trinità
Sciativenne 'ncompagnia	Andatevene in compagnia
ve caccia Madre Maria	vi caccia Madre Maria
Male vinte brutta bestia	Malo vento brutta bestia
vattinne da 'ncudde a chesta	vattene da dosso a questa
sciativenne, scumbinatoria	andatevene disordine
ca ve caccia S. Antonie	vi caccia S. Antonio

Male viente e male frutte	Malo vento e malo frutto
vattinne da dò si venute,	vattene da dove sei venuto
ca tu si cacciate	che tu sei cacciato
da la Santissima Trinitate.	dalla Santissima Trinità).

Anche nella lezione di Oppido, il cui impiego vale contro la fascinazione, la persona fascinata deve togliersi i vestiti e poi indossarli alla rovescia: quindi, camminando all'indietro, uscire di casa e deporli fuori la porta, al sereno. Al mattino successivo, sempre camminando all'indietro, riprenderli e finalmente indossarli per il loro verso, avendo cura di ripetere sia la orazione sia il procedimento espulsivo per tre sere di seguito.

In questa concezione magica della malattia come fascinazione o come «cosa fatta» ha un rilievo del tutto secondario la qualità del sintomo, la eziologia della malattia, la diagnosi e la terapia nel senso della medicina scientifica: in primo piano sta invece il «sentirsi agito» o «dominato» dalla forza occulta del morbo, e il desiderio di sentirsi slegato da questa dominazione.

Per questo loro orientamento le pratiche magiche sono «impermeabili» a ciò che noi consideriamo gli «scacchi» della magia. In senso psicologico-protettivo le pratiche magiche hanno sempre successo per coloro che vi sono impegnati, e in senso psicosomatico possono anche facilitare la guarigione: ma ciò che la mantiene è la regolarità del successo psicologico-protettivo e non la eccezionalità e la irregolarità delle effettive guarigioni organiche. Noi ora siamo in grado di comprendere meglio la struttura e la funzione di un gran numero di tecniche curative della bassa magia cerimoniale lucana. A Savoia, per curare la «febbre d'aria», si prende un filo di refe nero e si fa un nodo mormorando:

[20]T'attacche quartane	(T'attacco quartana
terzana	terzana

e freve d'aria.	e febbre d'aria).

Il nodo dev'essere iniziato al primo verso, e completato al secondo: al terzo si stacca decisamente la mano dal nodo ormai completato. Quindi si piega il filo, e si opera un nodo al centro, ripetendo la stessa formula. Infine si fa un nodo all'altra estremità, si ripete la formula, e si infila lo spago a mo' di bandoliera sulle carni nude, lasciandolo finche cadrà da se. Le febbri malariche (o supposte tali) si curano anche con una tecnica analoga. A Colobraro si accumula urina in un pentolino, e poi, all'alba del terzo giorno, si esce di casa, ma tenendo il pentolino dietro la schiena e camminando all'indietro con le spalle rivolte al sole nascente. A un certo punto, sempre senza voltarsi, si getta il contenuto del pentolino verso il sole, mormorando:

[21] Sante Toma d'alto mare	(Santo Toma d'alto mare
famme passà freve, fridde e quartane	fammi passare febbre, freddo e quartana
'A prima domenica ca vene	La prima domenica che viene
non voglio provà pene	non voglio provare pene).

Per l'ingrossamento di milza a Colobraro si opera con un filo di lana nera «senza misura», piegato in tre capi: quindi si traccia con esso un segno di croce sulla parte dove si avverte il dolore, accompagnando i gesti con la formula:

[22] Meveze e mevezone	(Milza e milzone
vattine al tuo cantone:	vattene al tuo cantone:
e meveze e mevezone.	milza e milzone).

Al primo verso dello scongiuro si stende il filo tracciando un braccio della croce, al secondo verso si torna a stendere il filo tracciando il secondo braccio della cro-

ce, al terzo si effettua un nodo, che simboleggia il «legamento» magico della malignità. In chiusura del procedimento, che va ripetuto nove volte, si recita un Pater ogni volta.

L'uso tradizionale dell'argento e dell'oro contro la risipela è largamente attestato. Uno scongiuro di Gròttole:

[23] Je te 'ncanto resipla	(Io ti incanto o resipela:
sei rossa come 'na rosa	sei rossa come una rosa,
pungente come 'na spina	pungente come una spina.
'n nome di S. Nicola.	In nome di S. Nicola
je te passe argente e oro.	io ti passo argento e oro).

Nel dire questo scongiuro – che si apre con un segno di croce sulla parte malata – si sfiora la pelle prima con un anello d'argento e poi con uno d'oro, ripetendo tutto il procedimento per tre volte.

A Savoia sono state raccolte due lezioni distinte, la prima delle quali dice:

[24] Fuie resibla	(Fuggi resipela,
ca l'argento vene,	che l'argento arriva,
a chidde arte mare	in alto mare
e non riturnà più	e non riturnà più

La formula va ripetuta nove volte, e chiudendola ogni volta con un Pater e alla fine di tutta la serie si dicono nove Pater, nove Ave «presentati a nome e gloria dell'eterno Padre». La seconda lezione di Savoia dice:

[25] Fuie resibla	(Fuggi resipela,
ca l'argento mo vene,	che l'argento ora arriva,
L'argento è venuto	L'argento è venuto
e tu te ne sì fuiuto	e te sei fuggita

a gàvete mare	in alto mare
Non possa venì né mo né mai	Non possa tornare né ora né mai

A Tricarico lo scongiuro prescrive alla resipela di non durare più d'una settimana, da un venerdì all'altro:

[26] Resipela cannaruta	(Resipela ingorda
o' venerdì si inzuta,	venerdì sei entrata
o' sabato nasciuta,	il sabato nata
o' venerdì ti ni si sciuta.	il venerdì te ne sei andata).

Per gli occhi malati a motivo di un corpo estraneo o di un colpo d'aria si usa a Gròttole questo scongiuro molto noto:

[27] Santa Lucia minze o' mare steva	(Santa Lucia in mezzo al mare stava
pponte d'altare recamava.	trine d'altare ricamava.
Passò o' figghiuolo de Maria:	Passò il figlio di Maria:
– Dimme, ce fà do, beata Lucia?	– Dimmi, che fai qui, beata Lucia?
– Ce vol'esse maestro mio?	– Che debbo fare maestro mio?
Na furia a l'uocchie m'è calata:	M'è sceso il sangue negli occhi:
non pigghie ripose non notte non dì	non riposo né notte né dì.
– Va' al mi' orto, ca ngè pove 'e finocchie	– Vai al mio orto, che c'è polvere di finocchio
co le mie mane l'agghie chiantate;	Con le mie mani l'ho piantato,
co le mie pede l'agghie pestate;	col mio piede l'ho pestato
e co le mi' uocchie l'agghie benedisciute	con i miei occhi l'ho benedetto).

A Viggiano la *historiola* concerne invece San Pietro:

[28] S. Pietro pe' mare sciva	(San Pietro andava per mare
'na tavula de nave fategava	e lavorava una tavola di nave.
na scerda ci arrivulava	Una scheggia volò via
int'a l'uocchie ci ganzava	e gli andò nell'occhio.

Tutte l'uocchie nsanghinate:	Gli occhi insanguinati.
vedette che 'ncera l'erba	vide un'erba
chiamata virurella.	chiamata virurella.
Tri volte pi' l'uocchie ti la passa,	Passala tre volte sugli occhi
tutti i nervi si rinfriscano.	tutti i nervi si rinfrescano).

In chiusura, un Pater, un Ave e un Gloria. La formula va detta tre volte al calar del sole.

Per il mal di pancia (*male de ventre*, *rògliere*) lo scongiuro si fonda sulla seguente *historiola*: una volta un santo (in alcune lezioni lo stesso Gesù) che peregrinava in incognito chiese ospitalità in casa di due coniugi: l'uomo fu cortese, ma la donna venne meno ai doveri dell'ospitalità e gli fece alcune sgarberie. Il santo la punì col mal di pancia, ma poi, per intercessione del marito, guarì la donna recitando uno scongiuro in cui velatamente alludeva al cattivo trattamento ricevuto:

[29] Buon uomo, cattiva donna	(Buon uomo, cattiva donna
Buona accoglienza, mala accoglienza	Buona accoglienza, cattiva accoglienza
Scurze de pane bruciate	Scorza di pane bruciata
vine annacquate	vino annacquato
lu pesce a la fenestra	il pesce alla finestra
paglia ampossa	paglia bagnata
Vattinne rògliere ra N. N.	Vattene dolore da N. N.
come non gi fusse.	come se non fosse).

L'allusione è evidente: il pellegrino ricorda le sgarbatezze che gli sono state fatte, la scorza di pane bruciato, il vino annacquato, la paglia bagnata, il pesce tolto alla vista e messo sul davanzale della finestra. Tuttavia in questa lezione, che è di Savoia, manca la vera e propria *historiola* che appare invece nella lezione di Stigliano:

[30] Sante Martine da Roma venia	(San Martino da Roma veniva

tutte mpusse ca forte chiuvia	tutto bagnato ché forte pioveva
sceve dicenne l'Ave Maria.	andava dicendo l'Ave Maria.
Arrivate a na casa nova.	Arrivò a una casa nuova.
O' marite vulia, a mugghiera non volia.	Il marito voleva, la moglie non voleva.
paglia ampossa	paglia bagnata
Pesce cutte se mangiai.	Pesce cotto si mangiò.
'Nzott'acqua, sopa sarmente	Sotto acqua sopra sarmenti
fa passà stu dolore de ventre.	fa passare questo dolor di ventre).

Nella lezione di Viggiano il posto di S. Martino è preso da Gesù in persona:

[31] Quanne Criste cammenava	(Quando Cristo camminava
dodice apostole portava.	dodici apostoli portava.
N'ommene rabbene, na femmene malamente	Un uomo dabbene, una donna cattiva,
acqua sotto e 'ncoppa sarmente:	acqua sotto e sopra sarmenti:
passa tutto o' male de la ventre.	passa tutto il mal di ventre).

Un'altra lezione di Viggiano:

[32] Gesù Cristo a Roma venia	(Gesù Cristo a Roma veniva
a la taverna scette a alluggià	alla taverna andò ad alloggiare.
Spina de pesce à ra mangià,	Spina di pesce deve mangiare,
fuche stutate pe' se caliendà:	fuoco spento per riscaldarsi:
stu male de ventre te pozza passà	questo male di ventre ti possa passare).

Tra i morbi magici un posto importante occupa nella ideologia tradizionale *il male dell'arco* (itterizia). Secondo tale ideologia il giallo sarebbe stato assorbito dal malato urinando contro l'arcobaleno, onde per guarire occorre liberarsi dalla malignità gialla che scorre nel sangue. A Pisticci, la mattina, prima del sorger del sole, il malato senza rivolgere parola a nessuno, e senza rispondere se interrogato, esce di casa e passa sotto tre archi in

muratura, ripetendo ad ogni arco per tre volte lo scongiuro:

[33] Buon giorno, cumpà arche	(Buon giorno, compar arco
t'agghie annutte lu male de l'arche.	ti ho portato il male dell'arco.
E pigghiate lu male de l'arche:	E pigliati il male dell'arco:
buon giorno, cumpà arche.	buon giorno, compar arco).

Si tratta di una restituzione del male agli archi in muratura, in mancanza di un arcobaleno. La lezione di Stigliano ha la stessa struttura:

[34] Arche sante benedite	(Arco santo benedetto
ngile e 'nterra stai scritte:	in cielo e in terra stai scritto:
je passe e te salute	io passo e ti saluto
je me spoglio e tu te mute.	io mi spoglio e tu ti muti).

Come per il mal di testa, anche per il male dell'arco sono utilizzate come *historiolae* i temi centrali del mito cristiano. A Savoia, all'alba e al tramonto si ripete per nove volte la seguente formula:

[35] Sanghe fatte forte	(Sangue fatti forte
ca Ddie è ghiute a la morte;	che Dio è andato a morte;
sanghe fatte a le vene	Sangue fatti alle vene
Ca Ddie è ghiute a le pene	che Dio è andato alle pene
sanghe fatte a te	Sangue fatti a te
ca Ddie è ssute da le pene.	che Dio è uscito dalle pene).

La vicenda rigeneratrice del sangue malato del male dell'arco è scandita su temi della morte e della resurrezione di Cristo.

Contro la scabbia (*a rugna*) si impiega a Ferrandina uno scongiuro che ha per protagonisti della *historiola* S. Pietro e Gesù:

[36] S. Pietro da Roma venia	(S. Pietro da Roma veniva
chiaggendo e lacrimando scìa.	piangendo e lagrimando andava.
Acchiò o' maestro pe' via:	S'imbatte col maestro:
– Ce je Pietro ca vai chiaggendo?	– Che hai Pietro da piangere?
– Sta' zitte maestro mio,	– Sta' zitto, maestro mio,
tegno la rogna e la capa pennata	ho la rogna e la testa piena di scaglie
e da tutti sò schifate.	e da tutti sono schifato.
– Pigghia nu poco d'uogghie	– Piglia un poco d'olio
e nu poco de pisciate	e un poco di pisciata
e la tigna t'è sanate!	e la rigna sarà guarita.

La miscela di olio e urina viene spalmata per tre, cinque o tredici volte a seconda che il malato sia bambino, adulto o vecchio. A Ferrandina la pleurite (*'a punta 'a spalla*) si cura ungendo la spalla con olio caldo e strofinando la parte mentre si dice la formula:

[37] Pintura vola vola	(Puntura vola vola
allontana da la spalla e 'o core:	allontanati dalla spalla e dal cuore:
pozza sta tant'anni lontana	possa stare tant'anni lontana
pe' quanti pili tene lu voie.	per quanti peli porta il bue.
Padre, Figliuolo e Spirito Santo	Padre, Figliuolo e Spirito Santo

La formula va ripetuta tre volte di seguito, la mattina, la sera e la mattina seguente.

Sempre a Ferrandina lo scongiuro per curare i reumatismi utilizza la successione dei giorni della Settimana Santa, chiudendo la enumerazione con il verso «Fermate dolore non scì cchiù innante» (fermati dolore non andare più avanti).

Le piaghe, le ferite e le scottature hanno largo posto nella medicina popolare lucana. A Ferrandina il trattamento è molteplice: si spalma la parte con grasso di agnello o di capretto – animali «vergini»; – o con un intruglio di cera del favo delle api (*a' citrina*), olio puro, ru-

ta e grasso di animali vergini; o con fuliggine della canna fumaria del camino. A Viggiano contro la scottatura vale uno scongiuro che può essere utilizzato anche contro il mal di denti:

[38] Fuche t'arreste:	(Fuoco arrestati:
come Giuda tradì nostro Signore Gesù Cristo	che Dio è andato a morte;
int'a lu giardine terrestre	nel giardino terrestre
così o' fuche s'arresta a stu cristiane	così il fuoco si arresti a questo cristiano).
sanghe fatte a te	Sangue fatti a te
ca Ddie è ssute da le pene.	che Dio è uscito dalle pene).

4

Infanzia e fascinazione

La rappresentazione magica della malattia concerne soprattutto l'infanzia, che è particolarmente esposta alle insidie della fascinazione: e anche qui vale, a protezione, la potenza della parola e del gesto rituali, o dell'amuleto come rito fissato nella permanenza di una certa «materia».

Il dramma si annunzia già prima della nascita, durante la gravidanza della madre. Il destino del nascituro appare legato in mille guise a quello che la madre fa durante la gravidanza; e in mille guise essa deve controllare i suoi atti, non fare certe cose e farne certe altre, sempre nell'ordine delle associazioni magiche. A Gròttole la madre teme che l'infante nasca con la pelle «ruvida» o «spinosa»: ed ecco che durante il periodo della gravidanza essa si guarderà bene dal bruciare al focolare domestico legno di perastro selvatico, che è appunto ruvido e spinoso. Ove tuttavia compia per disattenzione questo atto, dovrà disfarlo merce l'opera della stessa fiamma che ha generato l'influenza maligna: basterà che le fasce del

nascituro siano subito bagnate e fatte asciugare al fuoco del perastro, in modo che col vapore che si leva da esse la malignità dilegui. A Gròttole, Stigliano, Viggiano, Pisticci e Valsinni la futura madre si preoccupa al pensiero che l'infante nasca con il cordone ombelicale attorcigliato al collo: farà quindi attenzione a non passare sotto la cavezza, e a non incrociare le mani appoggiandosi in chiesa sulla spalliera del sedile, o a non tender le matasse intorno al collo; se per avventura compirà qualcuno di questi atti nefasti, dovrà provvedere a porvi riparo opportunamente, dovrà cioè disfarli, per esempio ripassare in senso inverso sotto la cavezza. A Gròttole la futura madre è in ansia perché il nascituro sarà affetto dalla *seretedda* (seghetta), cioè dalla mancata adesione dei margini della sutura longitudinale del cranio: farà perciò attenzione a non passare in prossimità di un falegname che sta segando, o a calpestare la segatura caduta al suolo; sembra che vi sia una formula per scongiurare le efficacie maligne che procedono da una occorrenza del genere, ma le informatrici si mostrano reticenti a comunicarla. Sempre a Gròttole, un altro rischio per la donna gravida è bere al bariletto che serve ad attinger acqua alla fontana: l'infante nascerà con la bocca larga come quella del bariletto. A Savoia è pericoloso per la gravida imbattersi in due cani che si accoppiano: il bambino nascerà con una malformazione dell'osso sacro chiamata appunto «la zampa del cane». A Stigliano e a Viggiano se la futura madre passerà sul sangue di animale squartato o su acqua che abbia servito a lavare il pesce, il bambino si ammalerà di *pìvele*, cioè di una forma di deperimento progressivo. A Savoia si precisa la natura del pesce la cui acqua è a questo riguardo particolarmente contagiosa: il baccalà. Le associazioni che reggono questi nessi magici sono evidenti: il sangue dell'animale morto dissanguato e il pesce senza sangue che si collega con l'anemia del bambino, in particolare il baccalà secco, si collega con la

rappresentazione di un corpo rinsecchito che non ha più ne linfe ne umori vitali.

In genere la gravidanza, al pari di tutti i momenti critici dell'esistenza umana, costituisce una condizione organico-psichica di morbilità magica, cioè di predisposizione a soggiacere a influenze che danneggeranno il bambino. Questo stato di morbilità magica accompagna la donna gravida in tutte le sue occupazioni quotidiane; sulla base di associazioni divenute tradizionali le preoccupazioni della futura madre tendono ad ogni momento a tramutarsi in realtà minacciose, in allusioni maligne, in prefigurazioni nefaste. È interessante notare come anche gli atti consueti della devozione cattolica, per es. la preghiera in chiesa davanti all'immagine della Madonna, non si sottraggono al rischio; a Valsinni la futura madre è tenuta a mormorare: «Bella come te, ma di carne e ossa come me», e a Stigliano: «Bella come te, ma di carne e ossa e con la parola come me». La Madonna e Gesù bambino sono si una bella immagine della maternità: ma non sono di carne e ossa, non si muovono e non parlano, e questo nesso di immagini allusive richiede un compenso riequilibratore.

Un'altra serie di preoccupazioni magiche concerne la previsione del sesso del nascituro. Le precedenti costumanze tendono a sopprimere influenze in atto: quelle relative alla previsione del sesso a togliere l'incertezza su un punto di particolare interesse, data la preferenza accordata, per ovvie ragioni economiche, al sesso maschile. A Colobraro i metodi di previsione sono vari: si depone li canna del telaio a un crocevia, e dal sesso del primo passante dipenderà quello del nascituro; a Viggiano si chiederà a un'amica all'improvviso: «Perché hai le mani sporche?» e se l'interrogata si guarderà le mani dalla parte del dorso il nascituro sarà maschio, se dalla parte delle palme sarà femmina; sempre a Viggiano si getterà nella caldaia un particolare tipo di maccherone, fatto in

casa, e si osserverà se si dispone nell'acqua bollente dritto (maschio) o orizzontale (femmina), ecc. È opportuno notare come la simbologia del sesso è in rapporto talora con la posizione normale durante il coito (dorso, palma), o con gli organi genitali. In altre tecniche di previsione il numero pari simboleggia il maschio, il dispari la femmina.

L'inchiesta sulla ideologia magica del parto ha dato risultati relativamente scarsi. A Viggiano è attestato un tegame tra le fasi della luna e il decorso del travaglio, nel senso che il parto sarà facile se la luna è piena, difficile se la luna è calante. Un parto laborioso è talora in connessione con qualche fattura subita dalla gestante. È altresì attestato il costume di favorire il travaglio scucendo alcuni punti alla sottoveste della gestante o al materasso su cui essa è distesa; come vedremo, anche per favorire la morte si scuciono i punti del materasso su cui il moribondo riposa, poiché in entrambi i casi occorre aiutare una uscita penosa, nella gestante l'uscita dell'infante e nel moribondo l'uscita ell'anima.

Tutta un'altra serie di preoccupazioni magiche della madre concerne i rischi a cui il bambino è esposto subito dopo la nascita sino alla puerizia ed oltre. L'infante ha un'esistenza fragile, precaria, particolarmente propizia alle insidie dell'invidia e del malocchio. I bambini colpiti dal malocchio piangono, vomitano, diventano pallidi; e per malocchio possono anche *scattare* cioè «crepare». Proprio quando stanno bene, e sono floridi, occorre stare attenti, perché sono esposti all'incontenibile moto d'invidia delle altre madri. Se si va a far visita in una casa dove ci sono bambini, è bene entrando render loro un ostentato saluto rituale: «Cresci, San Martino», cioè «cresci in nome di S. Martino», che è il santo dell'abbondanza e della vigoria. Questo saluto è reso ai piccoli al duplice scopo di difendersi dai propri incontrollati impulsi invidiosi e al tempo stesso per rassicurare la

mamma che non nutra sospetti in proposito. Il primo bagno del neonato dovrà essere effettuato in acqua tiepida e vino, o addirittura in vino tiepido, appunto in considerazione del valore corroborante del vino. Quindi, appena dopo l'immersione, il liquido viene gettato fuori casa se il neonato è maschio, nella cenere del focolare se è femmina. Questa pratica è una prima determinazione, o confermazione o consacrazione del destino, nel senso che il maschio dovrà camminar fuori casa, e la femmina, invece, dovrà star legata al focolare. Al tempo stesso il vino sparso simbolicamente sulle vie del mondo le rende propizie per il maschio che dovrà percorrerle, così come rende propizio il focolare a cui la femmina dovrà restare legata. Il primo bagno del neonato acquista il significato di un battesimo del vino, secondo un'immagine di salute e di fortuna che si riflette anche nella letteratura popolare: «Me battezzarie a 'na fontana 'e vine / addò se battezzaie lu pape a Rome» (mi battezzai a una fontana di vino dove si battezzò il papa a Roma), e che riscatta l'immagine di una nascita desolata e di una vita che va tutta di traverso, sin dall'inizio: «Quanne nasciett'io me morse mamma, / tata me morse lu jorne venenne» (quando io nacqui mamma mori, / e babbo mori il giorno dopo), oppure: «Quanne nascett'ie mamma non c'era, / era sciate a lavè l'ambassature. / La naca ca m'aveva nachè / era de ferre e non se tuculeva / lu prete ca m'aveva d'abbatesci / sapeva lesce e non sapeva scrive» (quando io nacqui mamma non c'era, era andata a lavare le fasce. La culla che mi doveva cullare era di ferro e non si dondolava, il prete che mi doveva battezzare sapeva leggere e non sapeva scrivere).

Lo stesso tema del neonato da confermare e proteggere magicamente si manifesta in altre costumanze. Al trave maestro che sostiene il tetto della casa, roso dal tempo ma che ha sfidato il tempo, si associa una idea di particolare resistenza, di stabilità e di sostegno: così il capo-

famiglia è *o' trave de la casa*, che sta saldo malgrado gli anni: «Mantienete forte, trave de la casa / finché 'nchiana lu ciuccie ala cirasa» (mantieniti forte, trave della casa, finche l'asino salirà sul ciliegio). Si comprende quindi come a Ferrandina un modo di corroborare il neonato sia di incipriarlo con polvere del trave maestro; oppure utilizzando la virtù del fuoco, si porta l'infante davanti alla bocca di un forno ancora tiepido, facendo l'atto di infornarlo. A Valsinni fino a qualche decennio fa si piantava un chiodo dove il bambino era nato, cioè dove era stato collocato il vaso in cui la partoriente deponeva il neonato, secondo un modo di partorire oggi scomparso: il «chiodo ferra», cioè vale a inchiodare nell'esistenza, appunto perché il neonato ha una esistenza labile, fluida e sfuggente. Anche il battesimo cattolico partecipa nella interpretazione popolare, alla stessa temperie ideologica.

In genere, il manifestarsi del fatto «crescita» rivela un trapasso, un movimento, un mutamento di stato: e quindi anche l'accentuazione del rischio magico, perché ciò che è labile, problematicamente inserito nell'esistenza, può annullarsi (crepare o schiattare) o non passare in modo giusto nel nuovo stato. La dentizione, la crescita delle unghie e dei capelli, lo svezzamento, la prima uscita ostituiscono appunto fatti rivelatori di una condizione che muta, di una vita che avanza nell'esistenza; pertanto ciascuno di questi fatti riaccende l'agone magico, nella sua vicenda di rischi, di annullamenti e di contromisure di confermazione. Quando, a Colobraro, cade il primo dente, lo si nasconde in un buco recitando un incantesimo che invita il magico topolino a prendersi il dentino vecchio e a dare uno dei suoi, così aguzzo, solido e funzionale. Il primo taglio dei capelli o delle unghie è anch'esso bisognoso di misure protettive: una donna per la femmina e un uomo per il maschio provvederanno alla bisogna, iniziando quel legame di alleanza e di prote-

zione che si compirà poi quando diventeranno rispettivamente commare e compare del bambino. Analogamente lo svezzamento deve avvenire nei mesi dispari d'età, per l'associazione che lega la rappresentazione del *dispari* con quella del *mutamento*. Così anche la prima vestizione del bambino deve aver luogo nei mesi dispari. Per la prima uscita di casa, che Don deve aver luogo mai prima dei quaranta giorni dalla nascita, vale come misura protettiva una visita alla chiesa, sul modello della visita resa al tempio dalla Madonna e da Gesù bambino.

Anche il battesimo partecipa, nella interpretazione popolare alla stessa temperie ideologica. Il battesimo per le sue valenze esorcistiche ha una efficacia analoga a quella del bagno del vino o della polvere del trave maestro o del chiodo che «ferra», consolida e corrobora la fragile esistenza dell'infante, proteggendola soprattutto dal malocchio: il «battezzato» è sostanzialmente colui che gode di immuniià dalla «fascinazione». Un incantesimo di Colobraro ricorda alle forze maligne che la loro vittima è battezzata, cioè in quella condizione di immunità magica che dal battesimo procede: *Fascino che vai per via, da N. N. non ci andare, perché è carne battezzata*, dice uno scongiuro sul quale torneremo più oltre. Del resto anche quando il maiale ha il malocchio, cioè dimagra o non ingrassa abbastanza, lo si battezza con acqua e sale come contromisura. Per questo suo valore magico il comportamento dell'infante o del padrino durante la cerimonia al fonte battesimale acquista anche un valore simbolico di lettura o di determinazione del destino. Se il bambino sta zitto o piange è buon segno, avrà lunga vita, se dorme vuol dire che morirà presto. Se il padrino non ripete con esattezza le preghiere del sacerdote, il bambino patirà di balbuzie; e così via. La morbilità magica dell'infante risulta singolarmente aggravata quando il battesimo, per varie ragioni, non viene subito effettuato: le fasi di crescenza diventano allora particolarmen-

te rischiose, come mostra per es. la credenza che è bene non effettuare il primo taglio delle unghie se il bambino non è stato ancora battezzato. La estrema contagiosità delle forze maligne, che è carattere saliente dei momenti magicamente «esposti», cioè non sufficientemente protetti e garantiti, colpisce in pieno il bambino non battezzato. A Gròttole è attestata una credenza, ovviamente influenzata dalla Chiesa, ma che riflette in modo chiaro questo tema ideologico: se la madre di un bambino non ha ancora ricevuto il battesimo cede a una vicina un po' di fuoco del suo focolare, il bambino si ammalerà di «fuoco paganello» (*fuche paianidde*), cioè diventerà rosso come un diavoletto, palesando così la sua natura di pagano. Cedere il fuoco del proprio focolare è già di per se un atto «forte», suscitatore di contagi, e un bambino che non ha sufficiente protezione magica ne patisce subito le conseguenze.

La cerimonia al fonte battesimale si inserisce, dunque, secondo la interpretazione popolare, nel quadro magico complessivo. Né questo riadattamento appare pienamente riuscito, poiché il battesimo canonico non soddisfa interamente alcune esigenze che appartengono in proprio alla cerchia magica. La cerimonia al fonte battesimale si svolge lontano dalla *naca*, cioè dilla culla; ora l'infante, soprattutto nei primi mesi, vive nella culla, ed è qui che i rischi magici si addensano e che viene avvertito il maggior bisogno di protezione, di conferma, di consacrazione. Ciò spiega come a Ferrandina, accanto e oltre il battesimo canonico al fonte battesimale la tradizione popolare conservi anche un battesimo aggiuntivo, presso la culla. Alla sera del giorno in cui ha avuto luogo il battesimo canonico, i familiari dispongono intorno alla *naca*, sette sedie, una bacinella e un asciugamano, e sulla naca si espone il corredino dell'infante. A mezzanotte in punto verranno sette fate, benediranno naca, bambi-

no e corredino, attingendo acqua lustrale alla bacinella e asciugandosi poi all'asciugamano.

Nel quadro di questo particolare bisogno di protezione del bambino, soprattutto durante l'infanzia e la puerizia, rientra l'uso di sacchetti magici, chiamati in Lucania «abitini». Si tratta di sacchetti di stoffa per lo più a forma rettangolare, associati al velo organico (alla cosiddetta «camicia») di cui rappresentano la simbolica continuazione. Data l'importanza apotropaica che, fra tutte le forme di lotta contro le forze maligne, ha assunto il battesimo, è naturale che si tenga molto a battezzare l'abitino, che viene appeso al collo del neonato durante la cerimonia al fonte battesimale. L'abitino battezzato del primo nato ha una particolare virtù, e perciò quando l'infante non è primo nato il suo abitino viene appeso al collo di uno che lo sia, e che debba essere battezzato; in tal modo anche gli infanti che non hanno la ventura di essere primi nati, si possono procacciare per procura abitini particolarmente efficaci. La dotazione dei sacchetti magici è varia: un pezzetto di ferro di cavallo «ferrato» per la prima volta, tre acini di grano, tre di sale, un pelo di cane nero, una fettuccia di «stola del prete», figurine di santi; tre chicchi di grano, tre di sale, tre di pepe, tre crocette di paglia, qualche santino; un numero di chicchi di grano, i denti della volpe (specialmente durante la dentizione), pezzettini di ostia, un nastro senza misura, alcuni pizzichi di sale acquistati da tabaccai diversi, spilli in croce appuntati su un pezzo di tela, un pezzo di corda della campana, qualche santino; un pizzico di cenere, tre chicchi di grano, un po' di sale, un po' di crusca, due aghi legati in croce, qualche santino; ecc. Gli abitini o sono, come si è detto, legati al collo, oppure appuntati con uno spillo a indumenti personali. L'uso di nascondere nelle fasce dell'infante un paio di forbici con le punte rivolte verso l'alto è documentato a Tricarico.

L'equipaggiamento degli abitini non è determinato una volta per sempre, ma subisce aggiunte in considerazione di determinati momenti critici della vita infantile: per es. durante il periodo della dentizione vi si aggiungono denti di volpe. Gli abitini in passato non erano portati solo durante il periodo dell'infanzia e della puerizia, ma seguivano la persona durante tutta la vita; oggi naturalmente il costume è in stato di disgregazione. Tuttavia è esplicitamente attestato a Colobraro che anche l'adulto non deve abbandonare il suo abitino, o quanto meno dovrà metterselo di nuovo nei momenti importanti della vita: per es. quando si va alle fiere a fare acquisti. In generale il contenuto dei sacchetti magici è determinato sempre da particolari associazioni tradizionali, alle quali si mescolano i temi del sincretismo pagano-cattolico. Così per es. è chiara la connessione fra «nastro» e possibilità di «legare» la fattura e di sbarrarle il passo merce della magia del nodo; che poi il nastro debba essere «senza misura» significa semplicemente che non deve essere un nastro per scopi profani: il carattere «sacro» di questo nastro *sui generis* è espresso appunto nel fatto che quando si va dal merciaio si deve chiedere di tagliarne un pezzo a caso, «senza misura». Analogamente le forbici con le punte aperte rivolte in alto vogliono minacciare di «taglio» – e quindi di interruzione le forze maligne: rappresentano dunque un'arma magica in posizione di impiego. Altri amuleti (per es. il pezzetto di fettuccia di stola del prete) partecipano della forma magica degli arredi sacri e di ciò che è in connessione con le cerimonie della Chiesa. Analogamente, per espressa dichiarazione della informatrice, il pezzo di corda della campana ha un valore esorcistico per il semplice fatto che la invisibile forza maligna circolante nell'aria è costretta a contare quante volte la corda è stata tirata per far suonare la campana: questo le fa perdere tempo e la imbroglia, finche scoraggiata recede dal suo proposito: cioè viene applicata alla corda del-

la campana la notissima ideologia tradizionale della scopa come mezzo per impegnare il malocchio a contare i fili di saggina di cui è composta, e quindi per tenerlo lontano merce questo inganno. Altre volte la spiegazione antica e la nuova coesistono, come nel caso degli aghi, ai quali doveva originariamente associarsi l'idea fondamentale di pungere il portatore di fatture e di malie, mentre ora, accanto a questa spiegazione, ancora viva, viene data anche l'altra secondo la quale il fascino giunto davanti a una croce formata di spilli non sa decidere se si tratta di Cristo o del diavolo: la croce gli ricorda Cristo, gli spilli il diavolo. Travagliata dal dubbio, e fascinata essa stessa dalla contraddizione, la «magia» resta irretita, e infine abbandona l'impresa.

Come abbiamo avuto occasione di osservare a proposito del battesimo delle sette fate, la protezione magica del bambino, soprattutto nei primi mesi di vita, ha per centro la culla. L'abitino con i suoi amuleti non basta: occorrono degli amuleti specifici per la culla: un ramoscello di sabina, una chiave, un piccolo pugnale, due pezzi di ferro in croce. Non è da escludere – per quanto la documentazione diretta manchi in Lucania – che il nodo col quale la cordicella è attaccata alla culla, avesse un tempo il valore di nodo magico, cioè protettivo contro le forze malefiche, malocchio, spiriti e simili. Formalmente le ninne-nanne appaiono ricche di elementi cattolici: la sacra famiglia e i santi ma in modo particolare la Madonna, vi appaiono continuamente sia per aiutare la madre a incantare il sonno, sia per assicurare efficacia al contenuto frequentemente augurale dei vari distici. Tuttavia, a parte l'incantesimo del sonno che lascia trasparire chiaramente il momento magico delle ninne-nanne, ha luogo qui anche un appassionato incantesimo della sorte, una trasfigurazione fiabesca della situazione reale, e una anticipazione di destini fausti, dominati dal tema della ricchezza e della potenza.

La morbilità magica del bambino forma un dominio importante nel quadro della «magia materna», cioè delle costumanze connesse alla preoccupazione della madre per la particolare fragilità esistenziale del bambino. Cadono nella sfera delle «malattie magiche infantili» quei sintomi, che oltre a far parte di disturbi o di morbi ricorrenti nell'ambiente dato, colpiscono di più la immaginazione per il loro carattere strano, sconcertante, misterioso, appariscente, e per il disagio a cui danno luogo, sia al bambino che alla madre. A Gròttole per «tagliare» i vermi ai bambini la rimediante apre la pratica tracciando un segno di croce sul ventre del bambino, spinge quindi il pollice contro l'ombelico e pronunzia il noto scongiuro ascendente e discendente della settimana santa:

[39] Lunedì santo, martedì santo.. domenica Santa
Santa Caterina, tagliate i vermi a
Domenica santa, sabato santo...lunedì santo
Santa Caterina, tagliate i vermi a

La serie ascendente e discendente e la sollecitazione a Santa Caterina, vanno ripetute tre volte di seguito. La tecnica di questo scongiuro è chiara: la settimana santa mercé la parola viene prima distesa sul ventre del bambino e quindi ritirata, operando quindi a guisa di impiastro che si distende sulla parte, ne assorbe e ritira in sé la malignità, e infine si ritira dalla parte malata. A Ferrandina da tre anelli della *calastra* (la catena del focolare a cui si sospende la caldaia) si gratta un po' di nerofumo, lo si discioglie in acqua, si filtra la pozione, e se ne dà a bere al malatino. La efficacia corroborante del ferro della *calastra*, la sacralità del focolare, la virtù del fuoco da cui il nerofumo procede, e la capacità dello sporco (del «nero») di assorbire lo «sporco» dall'organismo – si ricordi il panno sporco nella cura dell'ingorgo mammario – sembrano essere qui le associazioni magiche che sottendono questa costumanza.

La mancata adesione dei margini della sutura longitudinale del cranio – designata in dialetto col nome di *seretedda* (seghetta) – forma oggetto di preoccupazione per la madre sin dal periodo della gravidanza. Se malgrado le cautele magiche osservate durante questo periodo il bambino sarà malato di *seretedda*, la medicina popolare soccorrerà con altri rimedi. A Pisticci la rimediante cura un bambino affetto da *seretedda* tracciando un segno di croce sulla testa, legando intorno alla testa del malatino un nastro rosso *senza misura* e accompagnando l'operazione con la formula:

[40] A te metto questo nastro
con la sinistra mano:
a te bambino innocente.

A chiusura si recita un Pater e un Ave. Il bambino dovrà restare per tredici giorni con il nastro intorno alla testa, e ogni giorno lo scongiuro sarà ripetuto spostando di poco il nodo. A Colobraro, invece, la stessa malattia si cura mettendo al neonato una cuffia che sia stata preventivamente esposta a una suffumigazione di incenso: la cuffia non sarà tolta fino a guarigione avvenuta.

Altra affezione ricorrente sottoposta a trattamento magico è la ciste sublinguale. Toccare la ciste con una chiave mascolina è il modo più frequente di incantarla: ma le formule e altre particolarità della pratica variano da paese a paese. A Pisticci si traccia un segno di croce sulla lingua e sulla bocca dell'infante e si recita il seguente scongiuro:

[41] Ti vi pi esse zer
Ti vi pi esse zer

Seguono tre segni di croce, un Pater e un Ave. Poi di nuovo: In chiusura, tre segni di croce, un Pater e un Ave. Le lettere dell'alfabeto sono tra le ultime

(non è da escludere che la formula originaria serbasse l'ordine alfabetico: pi esse ti vi zer): e questa iterazione del termine di una sequenza vuol magicamente indurre il termine della condizione maligna di cui l'infante è prigioniero. Un'altra formula di Tricarico per incantare la ciste (*rànele*) appartiene al tipo degli scongiuri con *historiola*:

[42] Sope 'nu tempetille	(Su una piccola tempe
c'era quatto voiarille:	c'erano quattro piccoli buoi
'a cap'e rànule 'a scazzavane.	che schiacciavano la testa della rana.
Fucitinne rànele da la vocca:	Fuggi rànele dalla bocca
La chiave de la Chiesia non si la	la chiave della chiesa non si tocca

Nel corso della recitazione si fanno segni di croce con una chiave mascolina davanti alla bocca dell'infante. Per comprendere l'ultimo verso della lezione tricaricense occorre sapere che un tempo la chiave della chiesa veniva trafugata dalle comari perché particolarmente efficace a guarire la *rànele*: si che il clero locale dovette intervenire con raccomandazioni e ordini e minacce per porre fine all'abuso. Di ciò è rimasta memoria nello scongiuro, che ribadisce il divieto (la chiave della chiesa non ti tocca!), e al tempo stesso – probabilmente – utilizza l'efficacia magica che deriva dal nominare questa chiave potente, ambita ma non concessa. L'uso della chiave nella pratica che accompagna lo scongiuro manca in alcuni paesi, ed è invece sostituito da altri: a Colobraro la *scoscia* (che è il nome locale della ciste sublinguale) si cura mettendo sulla bocca dell'infante un po' di miele e un po' di sale e recitando lo scongiuro del monticello:

[43] Sopa 'nu cuzzagnelle	(Sopra un monticello
so tre galantomme	vi sono tre galantuomini
ch'aràvane e sevaràvene	che aravano e aravano

e cacciavane l'uocchie a la raune	e schiacciavano gli occhi della rana).

Se l'infante è femmina i tre galantuomini sono sostituiti da tre *signurelle* (signorine, ragazze). La formula va detta per tre sere di seguito prima del tramonto. Sempre a Colobraro una varietà di cisti dei lattanti, chiamata *funge* (fungo) si cura nientemeno che con la coda di una gatta, e la formula suona così:

[44] Fuie, fuie latte	(Fuggi fuggi latte
ca t'arrive la coda d'a gatta	che ti raggiunge la coda della gatta).

Per incantare il *pìvele* (dimagramento, pallore e prostrazione dell'infante) la madre si recherà in visita da tante comari quanti sono i mesi del bambino, chiedendo a ciascuna un bicchiere d'acqua in cui sono stati cotti i maccheroni e tre pizzichi di sale, senza tuttavia comunicare ad esse l'impiego che ne farà. Se le comari saranno indiscrete e lo vorranno sapere, essa darà una risposta elusiva. Tornata a casa la madre prepara un bagno con l'acqua e il sale raccolti, e vi immerge l'infante. A Viggiano il bagno deve essere effettuato in acqua allungata con vino cotto, dopo aver recitato lo scongiuro:

[45] Domine Ddie	(Signor Iddio
Lièvale su pivule	leva questa magrezza
a ssu figghie mie.	a questo figlio mio).

Durante l'immersione si fanno massaggi sul corpo del malatino, operando prima sul lato destro e poi sul sinistro. Vi è un tempo privilegiato per la riuscita di questa pratica: il tramonto. A Viggiano tre giorni prima della luna nuova la madre spoglia il bambino e ne tocca le giunture immergendo ogni tanto la mano nel vino cotto. La pratica, che è preceduta da tre segni di croce sulla

bocca del bambino, è accompagnata dalla triplice ripetizione del seguente scongiuro:

[46] Pìvele attasse:	(Magrezza fermati:
ti trove magre	ti trovo magro
e ti lascio grasse!	e ti lascio grasso!

Il giorno della luna nuova la pratica riceve il suo compimento con un bagno del bambino nell'acqua che ha servito per la cottura dei maccheroni, e con il successivo lavaggio, sempre nella stessa acqua, degli indumenti: occorre però aver cura che, a operazione effettuata, l'acqua sia gettata dove la madre non ha occasione di passare, altrimenti potrebbe inavvertitamente riassorbire il contagio e trasmetterlo al bambino.

5
La fascinazione del latte materno

La nascita dell'infante inaugura un'altra importante serie di vicende magiche relative ai rischi della puerpera e dell'infante. Appena dopo il parto la puerpera deve esporsi al sole, per ristorare le sue forze. Il ciclo di rappresentazioni magiche a cui il sole si collega (avremo occasione di tornare sull'argomento) permette di supporre che, almeno in origine, quest'atto fosse concepito come corroborante in senso magico. I rischi maggiori, e quindi più largamente rappresentati nella ideologia tradizionale, concernono l'allattamento. Il rapporto placenta-latte è largamente documentato in Lucania. A Savoia la placenta viene immersa nel fiume più volte, accompagnando il gesto con la formula:

[47] come se jegne sta borza d'acqua	(Come si riempie questa borsa di acqua
cussì se pozzano anghì sti menne de latte	così si possano colmare questi seni di latte

La formula va ripetuta tre volte e chiusa con un Pater. A Pisticci cordone ombelicale e placenta vengono fermati con una pietra nel mezzo di un torrente, in modo che l'acqua vi scorra sopra a lungo, e la placenta se ne riempia. A Viggiano e a Valsinni, per rinforzare l'operazione magica si potrà staccare qualche pezzetto della placenta abbandonata nel torrente, e preparare un brodo per la puerpera. Promosso in tal modo il flusso del primo latte, subentra un'altre serie di rischi, connessi con la sua possibile perdita: in rapporto con l'estrema importanza del latte materno in un ambiente in cui tale mancanza significa per l'infante deperimento malattia e morte, i seni turgidi sono naturale oggetto di invidia da parte di altre mamme, e questo sguardo invidioso ruba il latte e secca le mammelle, è «malocchio» più o meno intenzionale in una delle sue accezioni tipiche. Le mamme perciò sorvegliano il turgore del loro seno e lo proteggono dalla carica di invidia che è nell'aria, e che minaccia, in occasioni tradizionalmente fissate, di rubare il loro latte. Il furto di latte si presenta con molte sfumature che vanno dalla efficacia preterintenzionale di certi atti allo sguardo invidioso non deliberato e cosciente, sino al vero e proprio complotto magico intenzionalmente ordito. A Grottole quando una donna rende visita a una puerpera non dovrà uscire dalla casa visitata col proprio bambino al seno, perché porterebbe via il latte della puerpera. Quest'ultima, messa in allarme, chiamerà l'amica e le dirà pacatamente e fermamente: «Per piacere, dammi il latte che ti sei portato via». La ladra di latte potrà, come riparazione, disfare l'atto generatore di influenza, cioè far l'atto di entrare nella casa della puerpera col bambino al seno. In molti casi la visitatrice appare come rresistibilmente in-

vidiosa del latte della puerpera. È come se tutti i suoi atti fossero tendenzialmente sospettabili: basta una associazione particolare, fissata dalla tradizione, per rendere il sospetto certezza. A Colobraro se la visitatrice prende in braccio il bambino della puerpera e poi lo restituisce alla madre sfiorandole il seno, questo leggero sfregamento basta per seccare le mammelle. Ancora a Colobraro se il neonato rimette il latte sul pavimento e la visitatrice inavvertitamente lo calpesta, ecco che questo calpestare è automaticamente disprezzo per gelosia, invidia che ruba. Sempre a Colobraro, la visitatrice non passerà il suo fazzoletto sulla bocca dell'infante sporca di latte, perché c'è rischio che l'asciughi per sempre dal latte materno, e analogamente a una donna che allatta non verrà mai affidata la placenta per eseguire l'operazione più sopra accennata: altrimenti l'influenza desiderata non avrà luogo.

La generica disposizione invidiosa verso il latte altrui può assurgere a vero e proprio complotto magico deliberatamente ordito. A Valsinni la madre che lamenti scarsezza di latte nasconde un pizzico di sale nelle fasce del suo infante e prega quindi un'amica di recarsi con l'infante al collo a rendere visita a una madre più fortunata. Al ritorno dalla «spedizione magica», la madre senza latte preparerà per sé una minestrina, salandola col sale tolto dalle fasce, che si suppone abbia assorbito il latte della vittima. Compiuto il rito il latte fluisce abbondante nelle mammelle della ladra. Se la derubata scopre la responsabile del furto, la manda a chiamare e chiede riparazione: le due donne si scoprono i seni l'una di fronte all'altra e ne fanno sprizzare un po' di latte, mentre la derubata dice: «del tuo non ne voglio, e del mio non te ne voglio dare»: con questa ferma espressione di volontà magico-giuridica la fattura viene disfatta.

Lo sguardo invidioso asciuga le mammelle anche se l'impulso psichico di cui è carico è di natura erotica.

Secondo il racconto di una informatrice di Savoia, una trentina di anni fa accadde che un uomo togliesse il latte a una donna solo perché ne aveva desiderato i seni. Ecco la parafrasi della narrazione: una volta un mietitore tornava dalle Puglie, alla fine della stagione della mietitura, e a piedi, «di tappa in tappa» (*'ntappa 'ntappa*), si dirigeva verso la nativa Potenza. Durante il suo viaggio, una sera, passò per l'abitato di Vaglio. Era seduta alla porta di una casa del paese una giovane sposa, che allattava il suo bambino; tutta intenta a nutrire il suo bene, non si accorse del mietitore che passava. Ma ben si accorse di lei e del suo petto bianco e prosperoso il mietitore, che non poté trattenersi dall'invidiare quello splendore. Continuò tuttavia il suo cammino e raggiunse Potenza: ma qui si sentì in petto come un batter di ciglia fitto fitto, e toccandosi, senti il petto gonfio di latte. Si rimise allora in cammino per restituire alla donna il mal tolto: la trovò infatti in lacrime, perché aveva perso il suo latte. Senza altra spiegazione, il mietitore si dispose a eseguire uno dei riti che la tradizione fissa per restituire il latte rubato. Cominciò col recitare la formula:

[48] Tenghe 'u latte tue:	(Ho il tuo latte:
ramme na fedda de pane	dammi una fetta di pane
mo ce dagghe nu muzzuche	Ora ci dò un morso
e tue m'u scippe dicenne:	E tu me lo strappi dicendo:
«Ramme 'u pane mio».	«Dammi il pane mio».)

Nel corso della recitazione della formula furono eseguiti gli atti relativi: la donna in silenzio dette al mietitore un pezzo di pane, il mietitore lo addentò, e la donna glielo strappò di bocca, ripetendo «dammi il pane mio». Compiuta la cerimonia i due si separarono senza aggiungere altre parole, e il mietitore tornò a Potenza, col petto libero di latte, mentre i seni della sposa tornarono turgidi.

L'invidia di latte può essere esercitata anche da cagne o da gatte in periodo di allattamento: anche fra donna e bestia sussiste la possibilità di scambi e di contagi magici. Non sembra però che qui il furto sia consumabile merce l'invidia dello sguardo, ma solo attraverso altre forme di rapporto magico. Per es. se accade che l'animale mangia nel piatto della donna, ruberà il suo latte: per recuperarlo la donna preparerà una pappina, ne farà mangiare un poco all'animale, poi ne mangerà lei stessa, mormorando la formula: «dammi il latte mio che ti sei rubato». Il rapporto per contagio può avvenire anche attraverso i residui del pasto, per es. attraverso le ossa.

A prescindere da questi «furti» di latte e dalle contromisure per recuperarlo, vi sono appositi scongiuri per ottenere il latte quando non lo si ha o per riottenerlo quando lo si perde. Ecco una formula raccolta a Savoia:

[49] Cala cala latte	(Cala cala latte,
na secchia e nu piatte	un secchio e un piatto
na secchia e nu varrile:	un secchio e un barile:
Cala cala S. Martine.	Cala cala S. Martino).

Durante la recitazione si afferra il capezzolo con uno straccio molto sporco, avendo cura di effettuare movimenti che riproducano il segno della croce. In chiusura tre Pater, tre Ave e tre Gloria a S. Francesco. Sia i gesti che accompagnano la recitazione, sia gli elementi cattolici nei quali essa è incorniciata hanno un margine relativamente ampio di variazione: la stessa formula, secondo un'altra informatrice di Savoia, non comportava il particolare dello straccio «molto sporco», ma un triplice segno di croce col pollice sfiorante il capezzolo. Inoltre, sempre secondo la stessa informatrice, la formula doveva essere ripetuta tre volte, iniziando con «In nome del Padre» per ciascuna volta e recitando in chiusura di tutta l'operazione dieci Gloria, dieci Ave e dieci Atti di Do-

lore. Uno scongiuro di Colobraro impiega come forze operanti i componenti della Sacra Famiglia:

[50] In nome di Gesù e di Maria	(In nome di Gesù e di Maria
'u latte se n'è gghiute via;	il latte se ne è andato via:
In nome di Gesù e di Giuseppe	In nome di Gesù e di Giuseppe
'u latte venisse 'npiette.	che il latte venga in petto).

Gesù e Maria sono le forze operanti negative, Gesù e Giuseppe la contromisura magica positiva: le necessità della assonanza e della identificazione del responsabile della malia e di chi è capace di annullarla sono qui il criterio di fondamentale distribuzione dei tre principali membri della sacra famiglia nei due campi opposti all'agone magico.

In connessione con l'allattamento entra nella sfera magica anche l'ingorgo mammario, chiamato in dialetto *o' pile a' menna* (il pelo alla mammella), perché si presuppone che un pelo occluda il condotto galattoforo. Le comari curano questa malattia – frequente nel periodo dell'allattamento – con uno scongiuro molto diffuso. Ecco la lezione di Gròttole:

[51] Bona sera Maria du Quarmine!	(Buona sera, Maria del Carrnine;
O' quatacomere s'acchio passando	Il nanetto si trovò a passare.
Chire gente ca 'o vederne,	La gente che lo vide
se metterne tutte a rire.	scoppiò tutta a ridere.
– Vu ca rerite e sererite sopra de me	– Su voi che ridete e sghignazzate su di me
viegghie cadé nu pile d'a barba mia	cada un pelo della barba mia,
viegghie scì sopa a menna vostra	vada sulla mammella vostra
non viegghie dà 'o llatte abbnanzie a le file voste.	e non abbiate più latte per saziare i vostri figli
– Non rerime e sererime sopra de te	– Non ridiamo e sghignazziamo su di te
ma rerime e seierime sopra de nù!	ma ridiamo e sghignazziamo su di noi!

– E già che non rerite e sererite sopra de me viegghiè calà 'o llatte abbnanzie a le file voste!	– E allora, se non ridete e sghignazzate su di me scenda abbondante il latte sui figli vostri).

Lo scongiuro contiene dunque una *historiola*, un modello mitico di fattura fatta e disfatta, che riattualizzato nella recitazione rituale torna ad operare come «quella volta». Il *quatacomero* è una sorta di nanetto deforme e barbuto, così ridicolo da muovere irresistibilmente il riso a un gruppo di donne che lo vede passare. Il nanetto, impermalito, si vendica facendo magicamente passare un pelo del suo barbone nei seni delle donne, con risultato immediato. Le donne, colpite da dolori al petto, rassicurano il nanetto di non aver voluto farsi beffe di lui, ma di loro stesse. E il nanetto, rabbonito, compie l'operazione inversa, ripigliandosi il pelo della barba e liberando le donne dall'ingorgo di latte.

Il *quatacomero* della lezione grottolese diventa a Colobraro «un vecchio vecchione, più barba che persona»:

[52] Passaie pe' 'na funtana tre zitelle ca lavavene passaie nu vecchio vecchione, cchiù varva ca persone	(Passò per una fontana dove tre ragazze lavavano passò un vecchio vecchione, più barba che persona). .....

A Tricarico l'*historiola* parla invece di un Fra Trizzano, deforme e ridicolo, che fa cadere il pelo non dalla propria barba, ma dalla capigliatura delle donne che lo irridono:

[53] Scietti all'acqua e la fontana acchiaie a Fra Trizzano: tre palme de musse e tre de tre cape – Vu rerite e sererite?	(Andai alla fontana e trovai Fra Trizzano: tre palmi di muso e tre di testa – Ridete e sghignazzate?

Jabbe de me ve ne facite?	vi fate beffe di me?
Adda cade nu pile ra int'a le trizze	Deve cadere un pelo dalle vostre trecce
adda sci a le zizze	deve andare nelle mammelle.
	.....
– Adda 'nchianà nu pile da int'a le zizze	–Deve salire un pelo dalle mammelle
e n'adda scì int'a le trizze	e deve andare nelle vostre trecce).

In una lezione raccolta a Pisticci l'operatore magico è Santo Servino:

[54] Santo Servino sceva camminande	(Santo Servino andava camminando
e truvaie tre donne pe' nnante,	s'imbatte in tre donne
ca redevano e strarèdevano.	che ridevano e sghignazzavano
– Pecché donne ca rerite?	– Perché, donne, ridete?
Jabbe de la barbella ve ne facite?	vi fate beffe della barbetta?
Se jabbe de la barbella ve ne facite	Se vi fate beffe della barbetta
leve nu pile de la mia barella	tolgo un pelo dalla mia barbetta
pozza venl a la vostra mennella,	possa venire nella vostra mammelletta
fredde e freve ve pozza pigghià,	freddo e febbre vi possano pigliare
e li voste figghie non li pozz' allattà.	e i vostri figli non possiate allattare.
– Ué, zi vecchie, ué zi vecchie, mi dole, mi dole la menna!	– Ehi vecchio, ehi vecchio, mi duole, mi duole la mammella.
Jabbe de la barbella ve ne facite?	vi fate beffe della barbetta?
– Gnornò!	– Signornò!
– Mentre ca non site fate jabbe de la mia barbella,	– Poiché non vi siete fatte beffa della mia barbetta,
leve lu pile de la vosta mennella,	tolgo il pelo dalla vostra mammella
fredde e freve ve pozza passà,	freddo e febbre vi possa passare
e lu figghie voste lu pozz'allattà.	e il figlio vostro possiate allattare).

In una lezione a Campomaggiore l'operatore magico è Santo Marciano. Infine in un'altra lezione di Pisticci appare come protagonista Gesù in persona, e la *historiola* è inserita in una pia leggenda in cui si narra come Gesù una volta andava peregrinando in incognito, quando

fu colto dalla pioggia e costretto a riparare presso la casa di una donna, a cui chiese ospitalità. La donna, vedendolo così barbuto, ritenne che non fosse un ospite troppo rassicurante, e non fu con lui molto cortese, tanto che il povero Gesù fu costretto a riposare su dei tralci secchi di vite. La leggenda è fino a questo punto evidente contaminazione con un altro scongiuro contro il dolore di ventre, di cui ci occuperemo più oltre. Qui invece Gesù, incollerito per cattivo trattamento ricevuto, invia un pelo della sua «barbetta» nella «mennetta» della donna: ma poi, mosso a compassione, disfà la fattura e si ripiglia il pelo maligno. In genere gli scongiuri dell'ingorgo mammario sono seguiti da preghiere della filotea, più volte ripetute e accompagnati da segni della croce sul capezzolo. La stessa idea di un pelo che occluda il condotto galattoforo presiede alla pratica di passare il pettine stretto sul capezzolo della malata. Un altro mezzo di terapia magica è costituito dalla foglia di cavolo riscaldata alla fiamma. Se un solo seno è malato, per non contagiare anche l'altro la madre allatterà l'infante disponendolo con le spalle al seno malato.

6

La tempesta

Le pratiche magiche connesse con la fatica contadina e col lavoro dei campi sono ormai praticamente scomparse in Lucania. Ed è del tutto naturale che proprio nel dominio dove il rapporto con la natura è meglio controllato con tecniche agricole realisticamente orientate, le tecniche magiche siano destinate a scomparire più rapidamente che altrove. Tuttavia la grande possibilità negativa dello stesso lavoro contadino è la tempesta distruggitrice dei seminati: in rapporto a ciò si conserva memoria di incantesimi magici ancora impiegati in Lucania in un

passato prossimo o anche recentissimo. All'arte di *precettare* il tempo, cioè di disfare la tempesta che si avvicina e che minaccia il raccolto, accennò già il Riviello nel suo lavoro sul folklore potentino; e basterà qui qualche altro dato. Il vecchio arciprete di Viggiano, Don Pellettieri, ci ha cortesemente riferito che agli inizi di questo secolo viveva ancora in Marsico Nuovo un contadino, soprannominato *Pie' di Porco*, il quale conosceva, e con ogni probabilità ancora praticava, lo scongiuro da recitare contro la tempesta. Lo scongiuro si apre con una formuletta mnemonica elaborata originariamente da qualche parroco o monaco per facilitare presso il volgo l'apprendimento dei rudimenti del catechismo e della storia sacra:

[55] Uno: lu ddie lu monde mantene;	(Uno: Dio il mondo mantiene;
ruie: lu sole e la luna;	due: il sole la luna;
tre: le tre patriarchi	tre: i tre patriarchi
Abramo, Isacco e Giacobbe;	Abramo, Isacco e Giacobbe;
quattro: le quattre evangeliste	quattro: i quattro evangelisti
Matteo, Marco, Luca e Giovanni	Matteo, Marco, Luca e Giovanni
cantère 'o vangele dinanzi a Criste	cantarono il Vangelo davanti a Cristo
E tu nuvola brutta oscura	(E tu nuvola brutta oscura
ca se venut'à ffa?	che sei venuta a fare?
Ristuccia ristuccià.	Ristuccia ristuccià.
No! Vattenne a quelle parte oscure	No! Vattene da quelle parti oscure
addò non canta lu gadde	dove non canta gallo
non vegeta ciampa de cavadde!	e non venga «zampa di cavallo»).

Dopo questa solenne apertura, si traccia con la falce un cerchio magico sul terreno e dopo aver sollevato in alto la falce, in direzione del nembo temporalesco avanzante, si recita lo scongiuro vero e proprio.

Segue di nuovo a compimento: «Uno: lu ddie lu monde mantene etc». e la ingiunzione «Cale, cale, cale! Caaale!!!» L'ultimo «cale!» era pronunziato con voce vi-

brante e collerica, prolungando intenzionalmente e minacciosamente la *a*: e chi doveva «calare» cioè scendere dal nembo, era il supposto ente maligno che lo pilotava, e che ora, dopo la recitazione di un così potente scongiuro, doveva rovinosamente precipitare ai piedi dello scongiurante, proprio dentro il cerchio magico tracciato con la falce. E il tema magico degli enti maligni che suscitano e guidano la tempesta fu in passato utilizzato dal clero. Lo stesso Riviello ricorda come in Potenza e dintorni si credesse un tempo che certi frati per costringere i contadini riluttanti a pagare le dovute decime ai conventi, avevano fatto credere al volgo di possedere una formula magica per librarsi nell'aria e farsi piloti di nembi temporaleschi, in guisa di scaricarli sui campi e distruggere il raccolto. La formula era: «monaco saglie, monaco scinne, monaco saglie, monaco scinne..». Accadeva così che, dapprima un po' salendo e un po' scendendo nell'aria, e volitando come uccelletti ancora inesperti, questi frati riuscivano alfine mediante l'efficacia della loro formula a diventare signori dello scendere e salire nell'aria, e se ne volavano in cielo ad esercitare vendetta. Naturalmente occorre appena avvertire che la credenza in geni e numi della tempesta e in pratiche magiche per aver ragione di loro ha una estensione amplissima fra i popoli primitivi e nel mondo antico, così come in epoca cristiana le tempeste furono messe fra le manifestazioni diaboliche. A proposito di monaci e parroci «facitori di tempeste». Don Pellettieri ci ha riferito che una trentina di anni fa viveva a Marsico Vetere un parroco, a nome Don Rafele, il quale aveva appunto fatto credere ai contadini di essere capace di volare in nubi temporalesche e di pilotare sui seminati. Questo Don Rafele aveva l'abitudine, malgrado gli anni, di dedicarsi a un po' di ginnastica mattutina, forse per mantenersi agile e svelto nel servire il Signore; una rudimentale ginnastica, come poteva farla un parroco del mezzogiorno d'Italia trent'anni fa: qual-

che flessione sulle gambe, qualche lancio delle braccia in alto o in avanti, e al massimo una specie di volteggio, appoggiandosi alle spalliere di due sedie, che fungevano da parallele. Una mattina si scatenò una tempesta, a grandine e vento: e anche quella mattina Don Rafele non volle rinunziare alla sua abitudine, e mentre fuori diluviava e grandinava e tuonava, il nostro bravo parroco tentava di volteggiare fra due sedie, tenendosi come poteva alle spalliere. Proprio in questo suo volteggiare lo vide dalla finestra una contadina alla quale dovette subito passare per la testa il «monaco sale, monaco scinne» della tradizione, e il potere sinistro che altre volte Don Rafele aveva millantato. Visto e accertato, la contadina non mise tempo in mezzo e subito corse in paese, affacciandosi di casa in casa, e dando l'allarme: col risultato che dopo poco faceva ressa davanti alla casa di Don Rafele, una folla di contadini con le intenzioni che è facile immaginare. Don Rafele ebbe quella volta una paura grandissima, e da allora in poi – ci raccontava divertito Don Pellettieri – prese le sue precauzioni, e ogni volta che il tempo dava segni di mettersi al brutto usciva in paese a passeggio sorridendo amabilmente ai parrocchiani, come per dire: «Ecco, vedete, sono tra voi, io nella sciagura che si annunzia non c'entro».

La ideologia dei «chierici volanti» nei nembi temporaleschi trova conferma nella narrazione di una decrepita informatrice di Viggiano, Margherita d'Armento di novantacinque anni, soprannominata «pezze i' case» (pezzo di cacio) perché per circa trent'anni della sua lunghissima vita allattò i figli di altri. Una volta – narra Margherita – un sacerdote prese a insidiare una nipote vedova, ma ne ebbe un fermo rifiuto. Per vendetta, si recò al fiume, cominciò a battere il pelo d'acqua con un mestolo, e infine si tramutò in nembo temporalesco, dirigendosi sui campi della vedova. Ogni anno, alla vigilia del raccolto, l'implacabile sacerdote ripeteva il suo complot-

to magico, con grande disperazione della onesta vedova che vedeva andare in rovina i suoi raccolti, Un anno, durante la mietitura, i contadini videro avanzare un nembo temporalesco, che altro non era se non il solito prete metamorfosato. Per fortuna quella volta c'era fra i contadini un «precettatore del tempo», che recitò la formula: «Lunedì santo, martedì santo... sabato santo, Domenica è Pasqua e tu casca, e se non caschi vàttene fume fume, più innanzi, o sulla montagna». Questa formula è una contaminazione del noto scongiuro per i vermi e del tema di andarsi a scaricare in luoghi solitari, che è tradizionale negli scongiuri della tempesta: è stato sufficiente il comune risultato finale che si vuol ottenere, cioè il far cadere qualcuno o qualcosa per terra, per giustificare – nella coerenza tecnica della magia – il riadattamento e la contaminazione.

7

Vita magica di Albano

Sulla strada che da Potenza conduce a Matera, a circa dieci chilometri dopo il bivio di Tricarico, si stacca una via che scende verso la vallata del Basento, e che lasciando a sinistra la Murge di Castelmezzano – nudi picchi di arenarie, inaccessibili nidi di aquile e di avvoltoi – raggiunge il villaggio di Albano. Una vita magica ancora intensa e diffusa impegna le 700 famiglie di questo villaggio, come dimostrano la qualità e la quantità di dati relativi raccolti durante il nostro soggiorno esplorativo di dodici giorni, dal 17 al 28 maggio 1957. La serie di documenti illustrativi, ricavati dalla osservazione etnografica e dalle registrazioni magnetofoniche delle interviste, si apre con Maria Adamo, detta *La Silvestre*, una giovane contadina che fu vittima di un episodio di fascinazione del latte materno:

«Io tengo un bambino, è piccolino, è nato il 24 settembre. Il giorno 26 mi è calato il latte: tenevo le mammelle piene di latte, il giorno 26. La mattina del 27 mi sono trovata senza nemmeno un pochettino di latte: e sono stata tre giorni senza: il giovedì, il venerdì e il sabato. Non avevamo che cosa pensare: chi diceva che era rubato, chi diceva un fatto, chi un altro. Sì, perché qui i vecchi dicono a noi ragazze che si ruba il latte per invidia a chi ne ha assai. Io ne ho sempre avuto abbondante, e un'altra bambina l'ho allattata sino a 18 mesi: ma per questo bambino nemmeno una stilla di latte dalle mie mammelle. Allora dissi a mia suocera: 'Mamma, chiamiamo Teresina – una vecchia – e facciamo fare l'orazione per la pigliata d'occhio'. La vecchia è venuta, ha fatto l'orazione e ha detto: 'Figlia mia, questa è pigliata d'occhio'».

«Qual è questa orazione?»

«Si è fatta il segno della croce, ha detto un Paterenostro, una Ave Maria, un Credo, e poi ha detto: 'Due ti offendono e tre ti difendono, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, pigliata d'occhio non passa più avanti'. Queste sono le parole. Poi la vecchia se n'è andata. La facemmo fare a tre persone la stessa orazione, chissà che non ritorni un pochettino di latte. Dopo un'oretta mi è cominciato a camminare dentro le mammelle, come le formiche. Signore mio, io sono analfabeta, non so se capite. Io mi credevo che era un foruncolo che ci avevo sopra la mammella, e che la sporcizia – parlando con licenza – usciva dal foruncolo. Dissi alla suocera mia: 'Dammi un fazzoletto pulito, se no mi macchio tutta la camicia'. E invece era il latte che cominciava a camminare. Per tre o quattro giorni l'ho tenuto, ma le mammelle non erano piene. Io dissi: 'va bene, anche se poco, con un po' di acqua e zuccchero, un po' di decotto di biada, poi fra tre o quattro mesi con un poco di pastina, un po' di pane cotto, così ci daremo da mangiare a questo figlio mio'. E invece, dopo tre o quattro giorni se ne è andato un'altra volta. Teresina mi disse: 'Non te l'hanno fatto per scherzo, t'hanno preso d'occhio forte'. E il latte per tre mesi mi faceva questi scherzetti: un po' ce l'avevo e un po' no. Mi disse che il bambino mio non tirava, e allora ho fatto attaccare un altro bambino di due anni e mezzo, e anche un'altra bambina; ma non veniva niente. Il dottore era meravigliato, m'ha detto: 'Ma signora, ti è presa qualche febbre?' Io ho detto di no. 'Ti sei agitata, disturbata con tuo marito?' No. 'Ma, signora, tu mangi o stai digiuna?' 'Dottore, siamo poveri, ma digiuni non

ci stiamo: quel poco di minestra, quel poco di pane, lo mangio tutte le sere'. 'Non so cosa pensare', disse il medico».
«Ma da zio Giuseppe ci siete andata?»
«Si, non nascondo niente io, ci sono andata. Questo bambino, che era 3 chili e 800 grammi quando è nato, si era ridotto al chilo e mezzo. Il dottore diceva: 'Il bambino non ha niente'. Qualche donna mi ha detto, non una ma due, tre, ma tante mi hanno detto che se era qualcosa fatta c'era un vecchio, che si chiama zio Giuseppe. Io mi sono fatta insegnare la via e ci sono andata col bambino al collo e con mia sorella. Era il 6 o il 7 dicembre. È un vecchio brutto brutto che fa paura a guardarlo, e la casetta dove abita pare che debba cadere addosso, tanto è antica. Come ci siamo arrivati, dice: 'Be' che ha questo bambino?' 'Non lo so, mi hanno detto vai dallo zio Giuseppe: il bambino mi muore di fame, latte non ne tengo, accattarlo non possiamo, accattiamo il pane'. 'Non è mica vero che non ha niente questo bambino', ha detto lui. Quel giorno è capitato che tenevo un poco di latte nelle mammelle, e lui ha detto: 'Il latte c'è'. 'Signore, quando c'è un po' di latte, una volta mi piglia la febbre, una volta una cosa, una volta un'altra, e il latte scompare sempre'. E lui: 'Stai tranquilla, hai una forte debolezza al cuore'. Mi ha fatto sfasciare il bambino, ha preso le carte, come quelle che si usano nelle cantine, ma non con gli stessi segni: a una c'è un cane, a un'altra c'è una vampa di fuoco, a un'altra ci stanno tre cuori sopra. Ha preso le carte e le ha incartate proprio come fanno quelli della cantina. Mi ha fatto mettere la mano sul tavolo e ho alzato tre volte le carte. Poi le ha alzate lui, e ha detto: 'Qui non c'è niente', per tre volte. Ha preso le carte, le ha gettate a terra e ha detto: 'Questa non è fattura, ma pigliata d'occhio, noi la chiamimo 'mbasciata: t'hanno preso d'occhio prima del battesimo del bambino, perché se era dopo, c'era la mano del Signore e la pigliata d'occhio non poteva essere così forte'. Io dissi: 'Zio Giuseppe, mi devi dire la verità, se il bambino campa dimmelo, se deve morire vuol dire che lo vedrò morire: ma dimmelo lo stesso, che non ci faccio impressione'. E lui: 'Ci sono bambini pigliati d'occhio ai bronchi, ce ne sono che muoiono e schiattano in corpo. Il tuo bambino è pigliato d'occhio ai visceri. Ma non te ne incaricare, il tuo bambino camperà'».

Nel racconto di Maria Adamo appare un personaggio che tornerà frequentemente nelle altre narrazioni che seguono: lo «zio Giuseppe». A pochi chilometri da Albano, al «ponte della Vecchia sul Basento», un sentiero si interna nel selvaggio scenario e dopo una mezz'ora a piedi o a dorso di mulo conduce al casolare di Giuseppe Calvello, soprannominato *Ferramosca*, o più confidenzialmente «zio Giuseppe»: è il mago contadino della zona, colui dal quale la gente si reca per le questioni di magia, l'amico della povera gente, come abbiamo sentito qualche volta chiamarlo dai suoi clienti. La gente di Albano si reca anche da maghi e fattucchiere di altri paesi più o meno lontani, di Tricarico, di Oppido, di Genzano: ma la vita magica di Albano è dominata dallo «zio Giuseppe». Il suo prestigio risiede nella figura di uomo – come ebbe a dirci un'altra cliente – «che conosce la scienza antica, e forse ricorda qualche cosa, e adesso la dice a noi». Il suo comportamento con la gente si ispira infatti al modello di colui cui appartiene il dono della chiaroveggenza, dell'indovinare il nome o la condizione del cliente e la vera ragione della visita. Questo modello traspare dalla narrazione di Angela D'Amico:

«Una bambina di quattro anni, l'ho tenuta per sei mesi malata: l'ho portata persino ai raggi, esame del sangue, dell'orina: ai raggi non hanno trovato niente, qualche macchietta ai polmoni, poca cosa. Le vecchie dicevano che era fattura fatta: 'Vai a Genoano', dicevano, 'che lì c'è una che ha la licenza per la profezia'. Andai a Genzano, ma la donna voleva 13.000 lire, io dissi 10, e quella no: allora andai dallo zio Giuseppe. Come arrivai dissi: 'Buon giorno!' 'Accomodatevi, che cosa vi serve?' Dissi: 'Mi dovete indovinare perché tengo il fidanzato in America e non mi scrive più'. Lui si mise a ridere: 'Non sei una zitellona, sei madre di sei figli'. (Sì, perché io tengo 6 figli, uno mi è morto e cinque vivi). 'Mò non ti voglio piu indovinare'. Prese le carte e le ha conservate. Perché io avevo detto una bugia, avevo cercato di ingannarlo. Poi ho pensato: ma chi glielo ha detto che sono sposata e ho sei figli, forse

qualche paesano mio. Poi mi è stato spiegato che no, ci sono questi *magiari*, sono gente nata prima di Gesù Cristo...».

Come dimostrano i casi di Maria Adamo e di Angela D'Amico, si va dallo zio Giuseppe per disfare le fatture, ma la gente pensa che il vecchio maciaro possa anche tessere malie, soprattutto in materia amorosa, e che talora egli si trovi nell'imbarazzante condizione di dover disfare una fattura da lui stesso fatta. La narrazione dell'artigiano Vito Dragonetti, di 24 anni, può essere a questo proposito istruttiva:

«Non so se mi posso ricordare tutti i particolari: caso mai torno indietro e ripiglio. Dall'età di quattordici anni sino ai diciotto venivano sempre a trovarmi di notte quella gente che dalle parti nostre chiamano *maciare*. Me ne accorgevo proprio quando entravano dal buco della serratura e si sedevano sul letto: allora volevo chiamare la mamma, ma la parola mi si fermava in bocca. Poi, per non farmi toccare da loro, mi spostavo nel letto, e allora la parola mi veniva, e gridavo. Così le mandavo via e me ne liberavo. Arrivato ai 22 anni ho cominciato a sentire un dolore alla bocca dello stomaco, e nessun medico era capace di trovare che cosa era. Visite e raggi: non trovavano mai niente. La gente diceva: 'Vatti a indovinare, che non sia cosa di magia'. Allora andai da uno che indovinava: lo 'zio Giuseppe'. Mi disse che non era cosa fatta, ma dolori che si prendono come si prende il raffreddore: mi faceva fare dei bagni con acqua dove era stato fatto bollire dello *spigadosso*, che è un'erba. Così avendomi zio Giuseppe detto che non era fattura, io pensai: se non è fattura, sarà malattia. E andai a Potenza a farmi operare: ma nessuno mi volle operare. Poi andai in un ospedale di Napoli, e un vecchio che stava nel letto a fianco al mio mi chiese un giorno di vedermi la mano. Mi disse: 'Tu sei affatturato! Però appena si vede, è cosa leggera, perché otto stanno facendo la fattura e otto la stanno disfacendo'. Dopo due giorni ricevetti una lettera da casa dove si diceva così e così, siamo stati a Potenza a indovinare, e questa 'indovinata» dice che ti hanno fatto la fattura, e adesso noi qui ad Albano abbiamo provveduto a fartela togliere; quando verrai a Potenza potrai parlare direttamente con la *magiara* e vedere il da fare.

Allora tornai a casa, e a Potenza andai dalla *magiara*, che mi ordinò delle medicine, ma non migliorava. Allora andai da una indovinatrice di Genzano, che mi indovinò quello che avevo: fattura fatta alle spalle e allo stomaco. 'Passerà un po' di tempo, ma guarirai'. E mi dette un laccio, e mi disse: 'Vai ad un crocevia, sciogli cinque nodi domani sera e sei venerdì sera, e ogni nodo che sciogli devi dire così: *Santo Diavolo, / sciogli a questo, / Dragonetti Vito*. Poi sabato mattina prima di spuntare il sole brucia il laccio'. Mi dette anche una bevanda da bere ogni mattina. Infatti mi sono sentito meglio: allora sono tornato da zio Giuseppe e gli ho detto: 'Tu mi hai detto che non era fattura, ma malattia: perché, se invece era fattura?' Secondo me l'ha fatto perché da zio Giuseppe, prima di me, c'era andata una ragazza per farmi fare la fattura, ed io ero capitato proprio da chi non dovevo andare. Però non ho idea di chi possa essere stata quella ragazza».

La rappresentazione magica della malattia riduce tutti gli stati morbasi alla «pigliata d'occhio» o alla «cosa fatta», cioè alla fascinazione o alla fattura: ciò significa che una malattia è magicamente curabile nella misura in cui coinvolge una esperienza di dominazione, un sentirsi agito da una forza estranea e maligna. Quando il mago riconosce che «è cosa fatta», tale riconoscimento equivale ad una dichiarazione di competenza ed a una assunzione di responsabilità: altrimenti il caso appartiene al medico. In modo elettivo rientrano pertanto nella sfera delle malattie magicamente curabili in primo luogo le affezioni psichiche che sono connesse direttamente a una esperienza di dominazione, in secondo luogo i sintomi somatici che sono in rapporto con tale esperienza, e in terzo luogo qualsiasi malattia organica, almeno nella misura in cui vi abbiano una parte maggiore o minore determinate componenti psichiche e ai sintomi morbosi come tali si aggiunga l'esperienza di essere agito da forze maligne estranee.

L'importanza dell'esperienza di dominazione nella vita magica di Albano è senza dubbio notevole. Lo stes-

so accenno del giovane Dragonetti alle *maciare* che dai quattordici ai diciotto anni venivano a trovarlo di notte e lo lasciavano senza parola e senza movimento, in una condizione psichica «legata», mostra la ideologia magica in connessione stretta con l'esperienza di dominazione caratteristica dell'incubo e con la proiezione allucinatoria della forma dominatrice in figure tradizionalizzate di *maciare*, di *magiari* e simili. Una connessione del genere si ripete in modo uniforme in molti documenti raccolti durante il nostro soggiorno in Albano. La contadina Grazia Lorenzo narra come di notte sua nonna era sempre visitata dalle *maciare*, che le facevano molti «dispetti», senza che potesse muoversi o parlare. Un'altra donna, Maria Giovanna Giura, si svegliò una volta di notte e assistette, anch'essa senza potersi muovere né parlare, alla seguente scena: entrò una *magiara*, prese la bambina dalla culla e la depose sulla sedia, rovesciò la culla sul letto e infine rimise tutto a posto e se ne andò. Nella opinione comune queste visite notturne, che nessuno confonde col sogno, sono espressamente collegate a tentativi di «fatture»: la *magiara* visita per «legare» con fatture. Racconta Teresa Festa:

«Avevo sedici anni ed ero incinta di sette mesi, quando verso l'una di notte, io mi sentii tirare, tirare le coperte. Guardai e vidi una donna, che si chinò su di me e mi cominciò a pizzicare la pancia. 'Tu dormi', mi disse, 'e tuo figlio muore'. Io non mi potevo muovere, e restai così per un po' di tempo. Finalmente mi potei muovere, e sentii un rumore di zoccoli. Il giorno dopo feci l'aborto. Tutti mi dissero che qualcuno m'aveva fatto la fattura: quello che è certo è che io vidi questa *magiara*. Anche altre volte le *maciare* mi hanno fatto questi dispetti: ma dopo che sono andata da zio Giuseppe non sono più venute».

In altri casi l'esperienza vissuta si complica di una lotta fra vittima e *magiara*, e la mattina se ne portano i segni in lividi e graffi. Una delle indovine di Albano, che abbiamo conosciuta col nome di «Filomena moglie

di Lorenzo il Tolvese» ha riferito che spesso i magiari la tormentano, tentandole di fare la fattura, ma non vi riescono essendo nata di venerdì. Una notte ha sentito una mano gelida che le graffiava la gamba, e ha mostrato i segni ancora visibili. Filomena appartiene a una famiglia di tormentati dai maciari e ha riferito episodi analoghi concernenti il fratello e la madre.

Concetta Gioffredo racconta con le seguenti parole una delle visite vessatorie subite:

«Sì, è stato dentro a questo letto. Era verso mezzanotte e mi sentii tirare i capelli. Io dicevo: 'Madonna mia, lasciami, lasciami stanotte'. Volevo acchiapparle i capelli, ma mi scappò dalle mani. Non vidi neanche se era femmina o maschio. Io non ero ubriaca, il fatto è vero».

In questi agoni fra vittima e *magiara*, la vittima può difendersi se riesce ad afferrare i capelli della *magiara* e a tenerli bene stretti sino all'alba, mormorando qualche formula appropriata per rendere salda la presa. Già questa sommaria esemplazione mostra come qui si riveli angusta la riduzione psicoanalitica (Jones) dell'incubo alla realizzazione di atti sessuali violentemente repressi, e la corrispondente interpretazione del senso angoscioso di totale paralisia come simbolo della dedizione femminile durante l'amplesso: in realtà l'esperienza di dominazione trascende di molto il caso della dominazione sessuale, ed è da interpretare innanzitutto come esperienza di una presenza individuale che non riesce a farsi presente, e che perciò si dibatte, ed esteriorizza in varia guisa sia l'attentato subìto sia la resistenza ad esso: il che non esclude, come contenuto particolare, casi di fascinazione amorosa e attentati di carattere sessuale.

Secondo l'ideologia diffusa in Albano i *magiari* e le *maciare* hanno il loro luogo di convegno notturno dove si recano «a cavallo di cani», per lo più bianchi. Il contadino Vito Goffredo ci ha indicato un cane bianco che

cinque anni fa presentava per qualche tempo al mattino macchie scure sul dorso, a forma di sella: segno che era stato cavalcato dalle *maciare*. Altro segno, la stanchezza della bestia. Un altro contadino, Giuseppe Molinari, ci ha parlato di un cane che, messo di guardia a una stalla, ogni mattina era trovato stanchissimo e macchiato sul dorso. Anche la ideologia del convegno delle streghe in luoghi determinati si collega a esperienze allucinatorie di viaggi psichici che le vittime credono di aver realmente effettuato. Canio de Grazia, contadino, di 38 anni, fu rapito una notte dal letto da una *magiara* a cavallo di un cane bianco, e trasportato al luogo del convegno, una montagna nei pressi del bosco di S. Chirico. Alcune *maciare* volevano precipitarlo giù dal monte, ma altre lo sottrassero a questa violenza e lo riportarono a casa, lasciandolo sul pavimento, dove fu poi trovato al mattino. Un'altra volta Canio, ancora ragazzo, era andato a pascolare il gregge: ma all'imbrunire il gregge tornò solo in paese. I genitori in apprensione si misero alla ricerca del figlio e lo trovarono ai piedi di una rupe, privo di sensi: si poteva vedere sul terreno il solco lasciato dal ragazzo nel cadere dalla rupe. Quando riprese i sensi Canio narrò che due *maciare* lo avevano gettato giù, e una di esse indossava una gonna blu con una fascia di velluto nero all'orlo. Lo portarono a casa, e mandarono a chiamare Giuseppe lo Spiritato, maciaro di Tricarico, ma le sue orazioni non ebbero successo. In base alle indicazioni del ragazzo i genitori credettero di identificare la magiara che aveva fatto la fattura, e la mandarono a chiamare per riparare al mal fatto: la maciara venne, strofinò il corpo del ragazzo con un liquido, lo avvolse in coperte e lo mise a letto: al mattino il ragazzo era «guarito». Qui la ideologia mostra un rapporto con la realtà: le *maciare* che di notte cercano di affatturare, o che possono tendere le loro insidie anche di giorno, sono talora figure immaginarie, senza volto, ombre non identifi-

cabili: ma talvolta sono persone determinate che vivono nella comunità, e che si vendicano di qualche affronto ricevuto, o di qualche sgarberia, ovvero agiscono per invidia. Vi è a questo proposito un modello tradizionalizzato di vicenda in cui realtà e allucinazione si mescolano a tal punto che è assai difficile ricostruire la parte che è dovuta all'una e all'altra. Il modello è il seguente: durante la giornata si reca offesa a una maciara, durante la notte se ne patiscono le conseguenze. Ecco la narrazione resa in proposito da Isabella Gioffredo:

«Avevo 17 anni quando è successo. Venne a Casa una donna, non la conoscevo, una zingara forse, e mi chiese un pezzo di formaggio. Ero sola in casa, e dissi che non ne avevo. La vecchia andò via e disse: 'Va bene, non me ne vuoi dare, ti farò vedere io'. Quando è stato sera, al momento che mi dovevo fare la testa mi sono accorta che i miei capelli erano annodati come la frangia della coperta, e il pettine non entrava. Ho chiamato allora una donna, zia Rosa, mi disse: 'È meglio che li tagli, figlia mi'». E così fu fatto. Misi le trecce sopra il tetto, così nessuno le prende, ma quando sono andata a riprenderle per farle vedere in paese non le ho trovate più».
«Ma quella donna era allora una *magiara*?».
«Sì, era una maciara. Si fanno chiamare così prima della nascita di Nostro Signore. Dicono che quando muoiono queste disgraziate – perché così bisogna chiamarle – chiamano con sé un bambino. Voi non ci credete, eh? Non ci credete? Ma è vero. Chiamano sempre un bambino, e poi vogliono la mano per passare la virtù. Ma se si trova una persona con i sentimenti, nel momento in cui muore invece di darle la mano ci dà una mazza, una scopa, e poi la brucia».

In casi come questi, che si ripetono uniformemente in molteplici narrazioni indipendenti, è molto difficile stabilire se l'incontro con la maciara appartenga alla realtà o costituisca anch'esso una esperienza allucinatoria: in altri casi, invece, non vi è dubbio che tale incontro o rapporto che sia appartiene alla realtà, come nel seguente caso riferito dal mulattiere Vincenzo La Rocca:

«Quando ero giovanotto mia sorella ebbe una proposta di fidanzamento da parte di un contadino che faceva parte della 'teppa'». Una *ambasciatara*, che era anche *magiara* chiamò mia sorella in casa, e cercò di persuaderla ad accettare facendole vedere anelli, braccialetti e altre cose rubate. Quando mia sorella tornò a casa e venni a conoscenza della cosa, la bastonai. Però di notte l'*ambasciatara* si mise sul mio stomaco e parlò per la mia bocca: la bocca parlava ed io non potevo fermarla, finche venne mia madre che la chiuse, come si fa ai morti. Per qualche minuto restai proprio come un morto, e quando rinvenni spiegai che Rosa Matera – così si chiamava l'*ambasciatara* – si era messa sulla bocca dello stomaco, e perciò non potevo rispondere».

In generale questi episodi sono psicologicamente da interpretare come vicende oniroidi che realizzano in immagini e movimenti reali una fondamentale esperienza di dominazione: e la realizzazione può aver luogo sia in modo ovvio mediante spostamenti del corpo, gesti autolesionistici e simili, sia mediante i non chiari meccanismi psicosomatici che appartengono soprattutto all'isterismo, come i disturbi vasomotori e trofici, e determinate forme inconsuete del riflesso pileomotore. Così i lividi e i graffi, i capelli inestricabilmente annodati e simili costituiscono momenti integrati in tali visioni, e continuano ad esserlo anche dopo il ritorno della normale coscienza di veglia. Non infrequentemente la visione oniroide è del tutto obliterata, onde restano solo le modificazioni che la mimica (o i processi psicosomatici che abbiamo indicato) hanno introdotto nella realtà, cioè appunto i lividi, i graffi, i capelli inestricabilmente annodati o intrecciati: tuttavia se, a motivo dell'oblio, queste modificazioni non possono essere direttamente riferite alla visione oniroide, sono tuttavia assunte come segni e prove di modelli tradizionalizzati di esperienze: chi, per es., al mattino si sveglia con dei lividi è stato vessato di notte dalle maciare, anche se ha dimenticato le immagini della corrispondente visione. Vi è infine un'altra possibili-

tà, con la quale occorre fare i conti, sebbene sia di molto difficile accertamento: la possibilità cioè di visioni oniroidi mimate a due, nelle quali per es. la madre «recita» la parte della affatturatrice, e il figlio quella dell'affatturato: iterazioni psichiche di questo tipo sono fra l'altro favorite dal fatto che più persone dormono nella stessa stanza e talora nello stesso letto.

La visione oniroide mimata (con un «personaggio» che recita tutte le parti, o con due personaggi), la introduzione di corrispondenti modificazioni nella realtà, la possibilità di un completo oblio dell'esperienza psichica vissuta e la integrazione della vicenda con le rappresentazioni della fascinazione, della fattura, delle maciare e della controfattura stanno a nostro avviso alla base di molti episodi ricorrenti nella vita magica di Albano. Così la ideologia di magiari o di maciare che durante la notte tolgono gli infanti dalla culla e li mettono in posizione pericolosa, dove poi al mattino con grande stupore sono trovati (per es. sul davanzale o presso il caminetto) ha certamente qui la sua radice: impulsi ostili repressi durante la veglia trovano realizzazione parziale e simbolica durante la notte, in una vicenda oniroide che lascia tracce nella realtà. Lo stretto legame fra queste vicende oniroidi e la ideologia magica è documentato dal caso del bambino Donato Ferri, che a due mesi fu oggetto di uno strano «legamento» e che dai quattro ai sette anni scendeva ogni notte da letto e si andava a rifugiare «ad occhi chiusi» nella canna fumaria del camino:

«Aveva due mesi il bambino. Una notte lo sentimmo piangere, era inquieto. Alla mattina lo sfasciai e gli trovai il *populicchio* [il pene] legato con un filo di bambagia, e tutt'intorno con tanti nodi. Sciolsi i nodi e gettai il filo di bambagia nel fuoco del caminetto. Fattosi più grande, dai 4 anni fino ai 7, il bambino di notte scappava dal letto e con gli occhi chiusi andava a mettersi nella ciminiera del caminetto: noi lo sentivamo piangere e correvamo a prenderlo. Andammo da zio Giuseppe, il quale

disse che il bambino scappava nella ciminiera perché io avevo gettato nel fuoco il filo di bambagia. Zio Giuseppe ci disse anche che all'età di sette anni sarebbe guarito da sé, e ci dette un abitino per il bambino: poi è andato in una colonia estiva e glielo hanno rubato».

L'episodio del pene «legato» ha tutta l'aria di essere la realizzazione (mimata) di una vicenda oniroide della madre o di qualche altro familiare; l'episodio della fuga nella canna fumaria del caminetto è palesemente 1a realizzazione mimata di una vicenda oniroide del ragazzo: entrambi gli episodi sono integrati nella ideologia magica della «fattura» e del nesso fra il filo di bambagia bruciato e la successiva polarizzazione notturna del ragazzo verso il luogo del bruciamento.

Nell'ambito della realizzazione delle vicende oniroidi una particolare menzione meritano quei casi in cui al mattino la vittima si ritrova inspiegabilmente legata con funi nel proprio letto, o sul pavimento. Già abbiamo visto come le esperienze di Vito Dragonetti, di Grazia Lorenzo, di Maria Giovanna Giura, di Teresa Festa si richiamano espressamente ad una condizione psichica di dominazione, nettamente distinta dal sogno e avvertita come reale, nella quale la vittima non può ne muoversi ne parlare, ed è costretta ad assistere passivamente alle vessazioni delle *maciare*. Questa condizione di dominazione psichica comporta un «legamento» per eccellenza: ed appunto in riferimento ad esperienze del genere l'ideologia magica simboleggia l'operazione del fascinare o dell'affatturare con quella del legare e dell'annodare, e l'operazione del togliere la fattura con quella dello slegare o dello sciogliere nodi. Ora sul piano della vicenda oniroide mimata la esperienza di dominazione può esteriorizzarsi ed esprimersi con un legamento effettivo, eseguito mediante funi e nodi materiali che immobilizzano il corpo. Nel caso più semplice, il legamento è di fatto autolegamento, che però nella coscienza oniroide è com-

pletamente integrato nel contenuto rappresentativo della coscienza stessa, cioè nella violenza subita ad opera di maciari o di maciare che legano e annodano: ma, come si è detto, non è da escludere l'ipotesi di una scena oniroide vissuta a due, nel corso della quale qualche familiare o conoscente realizza propositi repressi di affatturamento, e la vittima si adegua alla vicenda oniroide dell'altro, cadendo in uno stato di più o meno completa soggezione psichica. Se a questo si aggiunge il possibile oblio della vicenda, che resta testimoniata soltanto dal fatto che la vittima si ritrova «legata», si ha il criterio fondamentale per interpretare gli episodi di legamento effettivo ricorrenti nella vita magica di Albano. Ecco, per esempio, il racconto di Rocca Abate, apprendista sarto di 18 anni:

«Una mattina, al risveglio, mi sono trovato legato i piedi così, incrociati. Dato che da molto tempo ho sofferto un po' di nervoso, ho pensato che a causa di questo nervoso era avvenuta la faccenda. Poco tempo dopo, verso le quattro o le cinque del mattino, mi son trovato le mani legate alla spalliera del letto. Una terza volta il legamento era completo: una fune passava più volte sotto il letto e mi teneva stretto senza potermi muovere».
«Che cosa avete pensato dell'accaduto?»
«Ho pensato, chi sa, io stesso mi sono legato, ma poi le mani come me le potevo legare? Ah, dimenticavo questo: la terza volta, dopo essere stato slegato da mia madre, non potevo lo stesso poggiare i piedi per terra, e camminare. Poco lontano dal paese c'è un vecchietto, lo zio Giuseppe, e tutti di casa abbiamo pensato che andando là si guarisse. Così, per salvare la vita, i miei genitori sono andati: io non mi potevo muovere. Zio Giuseppe ordinò una lavanda ai piedi per otto giorni. L'ultima sera che ho fatto il bagno, ho visto che da sotto i piedi usciva il sangue: e dopo di allora mi sono sentito bene».
«Che cosa fa 'zio Giuseppe' quando indovina?»
«Una delle cose che fa quando indovina è che si mette un dito in un orecchio, come per sentire quello che gli dice la 'compagnia'. Saranno i demoni, non so. Certo qualche spirito deve informarlo di tutto».
«Vi ricordate di qualche sogno fatto?»

«No. Ah, ecco, quattro o cinque giorni fa, mentre dormivo, mi sono sognato che mi stavano mettendo in una bara. C'era una donna tutta vestita di nero, con certi chiodi così lunghi per inchiodare la bara. Mentre mi mettevano nella bara io non potevo ne parlare ne muovermi».

Il padre della vittima, che insieme alla madre si era recato dallo zio Giuseppe, interrogato separatamente ha detto:

«In un primo tempo lo trovammo legato, parlando con il dovuto rispetto, per i piedi, ma le gambe erano libere: c'era una funicella che passava sopra i piedi e che si annodava sotto al lettuccio. Una seconda volta lo abbiamo trovato con le mani legate alla spalliera, e una terza volta era tutto legato, con i capi della funicella annodati sotto il letto. Anche quella mattina l'ho sciolto, ma non poteva camminare. E stato parecchi giorni a letto. Non sapevamo che pensare: si poteva essere legato lui stesso, ma umanamente i nodi sotto il letto non poteva averli fatti. Così io e mia moglie andammo dal vecchietto che chiamiamo 'zio Giuseppe': un vecchietto che cammina appena, ma saputo che era virtuoso in certi affari, siamo andati a trovarlo. Disse: 'Non vi impressionate, fateci i bagnoli di acqua tiepida, strofinature di spirito e con una boccetta di un certo Sloan. Non ve ne incaricate: passerà meglio. Di qui a sette giorni dovrà camminare, con sicurezza dovrà camminare, verrà lui stesso a vedermi'. E difatti dopo sette giorni lo portammo da 'zio Giuseppe' coi suoi piedi. L'ultimo bagno fatto, l'acqua si colorò di rosso, e da allora cominciò a camminare. Quando il ragazzo andò guarito da 'zio Giuseppe', il vecchietto gli disse: 'Ti ho voluto far camminare per vedere se realmente potevi camminare'».
«Avete pagato zio Giuseppe?»
«No, lui non si paga. Se si porta qualche regalia, diciamo una colazione, o cose così: ma lui non chiede. Zio Giuseppe dice che lui non lo fa per moneta, ma per aiutare la povera gente».
«Dormiva solo vostro figlio quando si trovava legato nel letto?»
«Dormiva solo, ma nella nostra stanza da letto».

La madre della vittima è stata molto più breve e sommaria nella sua relazione:

«Che cosa avete pensato quando avete trovato il ragazzo legato?»
«Che cosa dovevo pensare? Il povero ragazzo restava mortificato. Stava bene, non era malato, e al mattino si trovava legato. Ancora adesso dice: Ma com'è che mi sono trovato così, che c'era quel vecchietto, e che poteva essere qualche cosa come dicono: e siamo andati noi, che il ragazzo non si poteva muovere. Il vecchietto ha fatto fare per otto giorni i bagnoli d'acqua calda e l'ultima volta si è colorata l'acqua di rosso, come se fosse uscito un poco di sangue. Da allora ha camminato ed è stato bene».

Il carattere di questo documento non consente ovviamente di decidere se si tratti di una vicenda oniroide ad un solo personaggio, o a due, e ancor meno consente qualsiasi tentativo di interpretazione psicoanalitica della vicenda: qui basterà aver messo in rilievo che l'ipotesi semplicistica di uno «scherzo» o di una comune «aggressione» notturna ai danni della vittima non si accorda con i dati, e che tutto accenna invece a una vicenda oniroide con realizzazione del suo contenuto. La vittima non si ricorda di nulla e così pure i familiari che dormono nella stessa stanza: sola traccia, il legamento al mattino. Inoltre la vittima non può muoversi da letto, cioè il legamento materiale si collega ad una effettiva abasia e astasia di origine psichica. Ora tutto ciò appartiene visibilmente allo stesso ordine di vicende oniroidi mimate durante le quali le *maciare* infliggono alla vittima maltrattamenti e percosse, di cui si serbano le tracce sul corpo: solo che nel caso di Rocco Abate la vicenda è stata dimenticata, e concerne la realizzazione oniroide del senso di dominazione e di «legamento» che caratterizza queste esperienze. D'altra parte nella letteratura mistica il legamento materiale per opera del demonio è vicenda ben nota: e per tacere di Maddalena della Croce, la badessa diabolica, ricorderemo qui il caso di Teresa Noblet «legata per le trecce» alle sponde del letto, e in un episodio successivo stretta saldamente in una fune e lasciata per ter-

ra, secondo che informa il suo biografo. In generale il legamento, nel suo significato ideologico e simbolico, è la rappresentazione dello stato psichico di dominazione in cui si trova l'affatturato (o il vessato dal demonio), e nella sua realizzazione materiale appartiene all'ordine delle vicende oniroidi mimate che si collegano all'esperienza di dominazione, siano poi queste vicende obliate o meno dalla vittima, quando riprenderà la propria normale coscienza di veglia.

Il senso di dominazione che caratterizza lo stato psichico di fascinazione o di affatturamento può assumere la forma della possessione più o meno completa da parte di una personalità seconda aberrante e perversa, in netto contrasto con l'ordine sociale e morale: nella vita magica di Albano si raccontano alcuni casi di spiritati e di indemoniati, fatti esorcizzare dal maciaro o dal sacerdote. La nostra documentazione su questo punto è troppo lacunosa per essere dimostrativa: preferiamo invece accennare alla ideologia degli spiriti adiutori, e alle corrispondenti esperienze psichiche che li sottendono. Questi spiriti non sono moralmente aberranti, ne invadono la presenza individuale lasciandola praticamente senza margine, come si verifica appunto nei casi di possessione: al contrario sono spiriti benevoli, intervengono nella vita individuale e familiare per ammonire e avvertire, e si atteggiano in tutto come veri e propri spiritelli domestici, servizievoli e zelanti. Uno spiritello del genere visse per cinque anni e mezzo in casa della famiglia Loguercio: quando la prima volta dette segno di sé, annunziandosi con una misteriosa caduta di mattoni dall'alto, Carmela Loguercio imbastì subito un cerimoniale di identificazione e di riconoscimento. Chiese: «Sei Antonio? Se sì, batti un pugno sul ginocchio, se no striscia sul ginocchio con la palma della mano». Seguì un colpo di pugno sul ginocchio: la identificazione era dunque avvenuta. Da allora Antonio – che era un uomo di Albano mor-

to da poco – fu di famiglia, assistendo Carmela Loguercio e i suoi figli. Una volta mentre una delle figlie, Rosa, trebbiava, le prese un colpo di sonno per stanchezza. Prima di addormentarsi chiese ad Antonio di essere svegliata se mai il mulo si fosse avvicinato al grano mietuto e l'avesse mangiato. Infatti Antonio a un certo momento le dette un colpo di bastone, che la svegliò e le permise di correre in tempo a salvare il grano. Un'altra volta fu il figlio Rocco ad essere svegliato da Antonio proprio nel momento in cui una vacca che doveva essere custodita stava per morire strangolata con la corda con cui era legata. Vi era poi in casa un campanello senza batocchio collocato in una nicchietta della parete: e questo campanello di tanto in tanto suonava, e comunicava col suono notizie utili e avvertimenti. Rocco in particolar modo intratteneva rapporti con Antonio mediante il campanello e anche i vicini ne profittavano: così al tempo della guerra d'Africa una donna che stava per risposarsi avendo ricevuto notizia che suo marito era morto in combattimento, fu informata dal campanello che il marito era invece vivo e sarebbe tornato il tal giorno: la donna decise di attendere, e infatti il tal giorno il marito tornò. Antonio non mancava di fare qualche scherzo innocente, che non destava nessuna preoccupazione. Una volta mentre Carmela era a letto, Antonio prese a muoverle le gambe, e Carmela infastidita lo ammonì: «Lasciami stare e va' a scherzare con e ragazze». Antonio allora prese una bacchetta e le sfiorò le ginocchia amabilmente. Antonio andò via così com'era venuto: la sua presenza non si fece più avvertire, le informazioni cessarono, il campanello senza batocchio restò muto. La famiglia Loguercio si duole di questa partenza, perché ormai Antonio era uno di casa, e aveva finito col divertirli: «Ci facevamo tante di quelle risate», rimpiangeva Rocco ricordando i tempi del campanello parlante e degli scherzi amabili dello spiritello domestico.

Questa è la vita magica di Albano, il cui punto di raccordo è la casa rustica di zio Giuseppe, ai piedi delle Murge di Castelmezzano. Chi sia propriamene questo *magiaro* risulta già dalle narrazioni dei suoi clienti, e le interviste col parroco e col medico curante, come lo stesso incontro diretto con lui non ci hanno detto molto di più sul suo conto. Il campo di attività dello zio Giuseppe è delimitato dalle tradizionali richieste della sua clientela: fascinazione e controfascinazione, fatture e controfatture. Casi come quello di Maria Adamo detta la Silvestre, cui è stato rubato il latte materno, o del ragazzo Donato Ferri che fuggiva ogni notte nella canna fumaria, o di Rocco Abate che si svegliava al mattino legato al letto costituiscono – insieme alle pratiche per legare e slegare in amore – il terreno elettivo della sua attività. Data l'alta morbilità (e mortalità) infantile e le pessime condizioni igienico-sanitarie del villaggio la sua opera è richiesta anche per curare bambini e adulti affetti da malattie organiche più o meno gravi, ma in questo settore lo zio Giuseppe accetta di intervenire solo quando il caso rientra nelle «cose fatte», cioè solo quando vi è – o può essere artificialmente alimentata – una componente psichica del morbo organico e quando è possibile riportare il caso alla vicenda del «fare» e del «disfare» sul piano di occulte forze dominatrici e delle corrispondenti cerimonie di «legamento» e di «slegamento». Vi è poi un aspetto più oscuro della personalità di zio Giuseppe, il suo spiccato erotismo. Per lo più questi maghi contadini, anche se vecchi, esercitano un fascino notevole sulle donne: il famoso mago di Valsinni, per esempio, conviveva con una giovane donna di Villapiana di Calabria, che gli era molto devota. Anche il mago di Albano non fa eccezione, e presso di lui convive una contadina poco più che ventenne. Il medico curante dello zio Giuseppe ci ha riferito che circolano sul suo conto racconti piccanti: si dice fra l'altro ch'egli proponga alle contadine di farsi fare la «ra-

diografia», che consisterebbe nel riflettere in uno specchio le loro parti più intime, e molte donne andrebbero per farsi «radiografare» a questo modo. Una giovanissima contadina di Bella, che fu per qualche tempo da zio Giuseppe ci ha reso la seguente narrazione:

«Zio Giuseppe voleva farmi diventare maciara, ma io non ho voluto. Zio Giuseppe è diventato mago così: è andato al cimitero, ha messo i soldi su un tavolo e i diavoli gli hanno detto molte 'parole'. Per indovinare quanto tempo una donna deve vivere, zio Giuseppe le mette una carta in petto e poi se la riprende. Mi hanno detto che qualche volta mette pure la mano sotto. Un'altra volta una donna aveva la fattura, e zio Giuseppe la tenne 99 giorni a casa sua, ma non so quello che faceva per curarla..».

Questo racconto, pieno di reticenze e di allusioni, non è sostanzialmente diverso da altri che ci sono stati riferiti. Ma l'erotismo di zio Giuseppe e il legame erotico che talora si stabilisce con le sue clienti non contraddicono alla figura di questo mago contadino, cui la gente si affida nel bene come nel male.

MAGIA, CATTOLICESIMO E ALTA CULTURA

1

Crisi della presenza e protezione magica

Se ci chiediamo quali sono le ragioni che fanno ancora sopravvivere una ideologia così arcaica nella Lucania di oggi la risposta più immediata è che tuttora in Lucania un regime arcaico di esistenza impegna ancora larghi strati sociali, malgrado la civiltà moderna. E certamente la precarietà dei beni elementari della vita, l'incertezza delle prospettive concernenti il futuro, la pressione esercitata sugli individui da parte di forze naturali e sociali non controllabili, la carenza di forme di assistenza sociale, l'asprezza della fatica nel quadro di una economia agricola arretrata, l'angusta memoria di comportamenti razionali efficaci con cui fronteggiare realisticamente i momenti critici dell'esistenza costituiscono altrettante condizioni che favoriscono il mantenersi delle pratiche magiche. L'immensa potenza del negativo lungo tutto l'arco della vita individuale, col suo corteo di traumi, scacchi, frustrazioni, e la correlativa angustia e fragilità di quel positivo per eccellenza che è l'azione realisticamente orientata in una società che «deve» essere fatta dall'uomo e destinata all'uomo, di fronte a una natura che «deve» essere senza sosta umanata dalla demiurgia della cultura: ecco – si dirà – la radice della magia lucana, come di ogni altra forma di magia. Tuttavia questo rapporto fra regime esistenziale e magia resta generico e ovvio, e in fondo poco concludente. I temi della forza magica, della fascinazione, della possessione, della fattura e dell'esorcismo, sono senza dubbio in connessione con l'immensa potenza del negativo quotidiano che incombe sugli in-

dividui dalla nascita alla morte: ma il carattere di questa connessione resta nel vago. Analogamente le ideologie magiche relative alla gravidanza, al parto, all'allattamento, allo svezzamento, ai rischi cui è esposto il bambino nei primi anni di vita sono senza dubbio in rapporto con i dati relativi all'alto numero delle gravidanze e degli aborti spontanei, alla nati-mortalità, ai disturbi dell'allattamento, alla carenza di forme assistenziali per la gestante, la partoriente, la madre, il bambino[1]; e si potrà anche fare appello alla ignoranza, all'analfabetismo e simili: ma con ciò non si va oltre una impostazione di tipo «illuministico» o «positivistico» nella quale la magia si confonde in ogni caso con le aberrazioni della mente umana, o addirittura con i deliri di cui si occupa la psicopatologia. Più concludente si fa il discorso analitico quando cercheremo di trarre il significato psicologico di quanto abbiamo indicato come potenza del negativo nel regime esistenziale lucano. Ora questo significato psicologico mette in luce un negativo più grave di qualsiasi mancanza di un bene particolare: mette in luce il rischio che la stessa presenza individuale si smarrisca come centro di decisione e di scelta, e naufraghi in una negazione che colpisce la stessa possibilità di un qualsiasi comportamento culturale. La relativa frequenza e intensità di episodi di labilità della presenza fu già messa in evidenza nella vita magica di Albano: le esperienze oniroidi di dominazione esteriorizzate in vessazioni di streghe, la realizzazione mimica o addirittura psicosomatica di determinati contenuti dell'allucinazione, l'attuazione – anch'essa oniroide – di impulsi repressi allo stato di veglia già testimoniano a favore di una accentuata labilità della presenza individuale. Ma vicende oniroidi del genere, impulsi crepuscolari che interrompono lo stato di veglia, allucinazioni secondo schemi tradizionali, crisi di parossismo incontrollato o di ebetudine stuporosa in occasione di momenti critici a forte carica emozionale, punteggiano con

maggiore o minore frequenza la «vita magica» di tutti i villaggi lucani. Un esempio di taglio di capelli compiuto da una ragazza in un momentaneo stato crepuscolare seguito da completa amnesia è documentato dalla seguente narrazione di A. R., ex podestà di Castelsaraceno:

Fui chiamato proprio io, allora ero podestà. Una mattina venne la madre della ragazza e mi disse: «Venite un poco a casa mia, perché mi succede questo e questo». «Be', andiamo a vedere». Difatti sono andato a casa. Questa ragazza era ancora a letto: «Be', che ti è successo?» le chiedo. Dice: «Non so». E la madre: «Vedete, vedete, i capelli tagliati, i capelli tagliati, una camicetta appesa sulla sedia lacerata..». Chiesi: «Ditemi un poco, la porta era aperta o chiusa?»: perché io pensavo che forse qualche giovane si era invaghito di questa ragazza ed era entrato di notte e le avesse tagliato i capelli e lacerato la camicetta. Ma no, la porta era chiusa, c'era il gancio, così mi fu assicurato. Dissi: «Ditemi un'altra cosa, avesse avuto una forbice a portata di mano?» Dice: «Perché?» «Rispondete a me». Dice. «Una forbice c'è, ma è nel tiretto»: perché io pensavo che questa ragazza i capelli se li era tagliati da sé. Per scongiurare questi dispetti la famiglia fece venire un *magaro*, credo proprio zio Rocco, di Castello. Il quale disfece la fattura, di modo che la ragazza stette bene, ed ora è sposata con un giovane di Montemurro.

Tagliarsi i capelli, stracciarsi le vesti è espressione di cordoglio: evidentemente la ragazza di Castello realizzava in uno stato crepuscolare un suo motivo di cordoglio o di pena. Stralciamo altri dati dal nostro taccuino di viaggio:

A. L., contadina di Viggiano prossima alla prima mestruazione, cadeva ogni giorno in una crisi momentanea che durava appena il tempo per farsi un taglio a forma di croce sul vestito: subito dopo si «risvegliava» e non si rendeva conto di aver compiuto il gesto. Naturalmente le crisi – che si protrassero per un certo numero di giorni – furono inquadrate nella interpretazione tradizionale della possessione da parte di spiriti maligni, e il parroco di Viggiano e successivamente una fattucchiera di Montesa-

no intervennero, a richiesta della famiglia, per liberare la «spiritata». Il taglio inconsapevole dei vestiti non costituisce un caso isolato: a Pisticci ci sono stati riferiti molti casi analoghi e così pure in altri villaggi lucani. È anche diffuso, nelle stesse condizioni di crepuscolarità o di incoscienza totale, il taglio dei propri abiti di sposa della ragazza prossima al matrimonio: e qui è da chiedersi se l'impulso in questo caso non esprima avversione verso il futuro sposo e le nozze imminenti, il che non parrà strano se si tien conto della tradizionale pratica dei matrimoni «combinati» nei quali il gradimento della ragazza conta poco. In generale episodi di sonnambulismo sono frequenti: il caso della donna che di notte va a prender acqua alla fontana in stato sonnambolico, e la mattina non si sa rendere conto del secchio colmo, fa parte delle narrazioni comuni: a Roccanova una tale aveva per soprannome appunto «la sonnambola».
C. P., di anni 68, contadina di Roccanova, ci ha reso la seguente narrazione: una sera del 1915 C. P. non riusciva a prender sonno. Il marito era in guerra, ed essa ora pativa la miseria, con due figli piccoli. Mentre era sola a letto, smaniosa e affamata, ebbe l'idea di alzarsi e di fare qualche servizio per ingannare la smania e la fame. Prese la brocca e si recò alla fontana ad attingere acqua. Era notte alta. Passando vicino al cimitero scorse una figura vestita di bianco che le veniva incontro, e che riconobbe per la madre morta. C. P. non provò paura, le sembrava quasi di sognare. La figura in bianco le si mise accanto, e la accompagnò sino alla fontana in silenzio. Sulla via del ritorno verso casa ecco un'altra figura in bianco: era Vincenzo Cervino, un contadino morto da poco. Vincenzo le raccomandò di portare sue notizie alla moglie, che era ancora viva e abitava in paese. In compagnia delle due figure C. P. continuò il cammino verso casa, ma ad un crocevia gli spettri si dileguarono nella notte. Tornata a casa, al momento di rimettersi a letto, C. P. si andò «svegliando», e le parve di uscire «come da un sogno». Si guardò attorno: la brocca colma d'acqua stava lì a provare che essa era realmente andata alla fontana. Esperienze del genere sono relativamente frequenti fra le contadine lucane: «Sono cose che accadono a noi contadine», ci disse una volta con rassegnazione una informatrice di Roccanova. Ciò che è caratteristico di tali esperienze è il loro insorgere in momento di stanchezza fisica, o di prostrazione per scarsezza di cibo, o di grave disagio morale. Le lunghe marce all'alba per raggiungere il luogo del lavoro vi hanno una parte preponderante. A. V., di an-

ni 40, contadina di Roccanova, si recò nel settembre del 1953 in campagna con altre sei compagne, per la raccolta dei fichi. Il gruppo si era messo in cammino verso mezzanotte, per trovasi all'alba nel frutteto. Arrivata la comitiva in un punto della strada dove qualche tempo prima un giovane contadino era morto per disgrazia, sembrò loro di scorgere nelle tenebre la figura di un morto, che poi disparì dissolvendosi in una colonna di fuoco. Il panico si impadronì della comitiva, che si disperse gridando nella campagna.
M. T., di anni 70, contadina di Roccanova, una volta mentre era in cammino all'alba, vide un serpe che attraversava la strada. Lo uccise e lo appese ad un albero. La sera, dopo una giornata di lavoro nei campi, sulla via del ritorno ripassò per lo stesso posto: il serpe era sempre appeso all'albero. Come colta da un presentimento, decise di seppellire il serpe e si avvicinò all'albero per farlo. Ma proprio mentre stendeva le mani, il serpe drizzò il capo e disse: «Non sei contenta di avermi ammazzato, vuoi farmi ancora del male sotterrandomi?» Da queste parole M. T. capì che il serpe era l'anima di un morto. In genere il carattere di queste narrazioni è di essere reali avventure psicologiche: sono raccontate come esperienze personali realmente vissute, con indicazioni di nomi, di date e di circostanze, e con la conferma da parte di altre persone cui il fatto è stato raccontato in precedenza.
Una allucinazione ricorrente nei villaggi lucani è la «messa dei morti». A. T., di anni 80, contadina di Rotondella, una notte, mentre si recava in campagna, passò dopo alcune ore di cammino davanti alla chiesa di un convento: la porta della chiesa era aperta, e l'interno illuminato. Appena entrata si rese subito conto di trovarsi alla messa dei morti e scappò via. R. S., di anni 60, contadina di Colobraro, ha assistito alla messa dei morti una volta che tornava dalla campagna a notte inoltrata. R. M., di 45 anni, contadina di Colobraro, mentre una sera andava ad attingere acqua alla fontana, ha assistito alla messa dei morti. Una delle anime presenti, che le era comare di S. Giovanni, la avverti del pericolo che correva, dicendole: «Vattene, non è posto per te; se non te ne vai, ci rimarrai». R. M. scappò via, ma un lembo della gonna si impigliò fra i battenti della porta della chiesa, e si lacerò. La stessa visione, con analoghe condizioni di insorgenza (la notte, mentre si va ad attinger acqua alla fontana o mentre si raggiunge il luogo del lavoro) e con analoghe modalità interne (la comare di S.

Giovanni che avverte la interessata del pericolo che corre, il particolare della veste impigliata nei battenti) ci è stata riferita da diverse informatrici di Pisticci e di Roccanova.
La temporanea insorgenza di personalità seconde, con impersonazione dei relativi caratteri, è un episodio frequente, tradizionalmente interpretato come possessione da parte di spiriti, o come vera e propria possessione demoniaca quando la personalità seconda è aberrante, in conflitto col carattere normale del soggetto, e con qualsiasi norma morale. A. V., di 50 anni, contadina di Pisticci, è stata preda di ben 22 spiriti dal 19 marzo al 23 maggio 1956. Secondo il racconto reso dalla figlia, A. V. impersonava i suoi vari personaggi assumendone la voce, la parlata e il carattere: in genere si trattava di persone perite di morte violenta.
Soprattutto in ambiente popolare la crisi del cordoglio assume in Lucania modi estremi. Nella sua forma più radicale la crisi presenta la caratteristica polarità dell'assenza e della scarica convulsiva: la presenza individuale scompare, e la energia psichica si degrada nella pura e semplice energia meccanica della convulsione. La frequenza di una reazione di questo tipo è incredibilmente alta fra le contadine lucane, e presenta varie sfumature e gradazioni a seconda del grado di assenza e dei caratteri della scarica motoria. In una forma molto meno radicale l'assenza si attenua in uno stato di ebetudine stuporosa, o in luogo della convulsione si ha la terrificante esplosione parossistica, tendenzialmente autoaggressiva. Lo stato di ebetudine stuporosa fra le contadine lucane ha una incidenza così forte da essere indicato con un vocabolo di uso corrente nei villaggi lucani: *attassamento*. La persona *attassata* è irrigidita in una immobilità fisica che riflette un vero e proprio blocco psichico più o meno ccentuato. Le varie sfumature dell'attassamento sono più o meno adombrate nelle rozze descrizioni che ce ne hanno dato diverse informatrici, e che corrispondono sostanzialmente alla realtà dello stato psichico come appare all'osservatore. «La persona attassata», ci ha detto una informatrice di Montemurro, «non riconosce le persone: non ricorda neppure che c'è il morto. Se le si chiede qualche cosa non risponde, oppure dà risposte senza senso. È come se sognasse. Quando esce dall'attassamento, si guarda intorno per capire che cosa è successo, poi getta un grido e dà inizio alla lamentazione». Una informatrice di Albano Lucano: «L'attassamento può durare un quarto d'ora. La persona attassata non risponde alle doman-

de, o non risponde a senso; quando si riprende e si rende conto, getta un grido e riprende il lamento». Un'altra informatrice della campagna di Albano: «L'attassamento viene specialmente quando si ha la notizia di una morte improvvisa. Può durare anche. mezza giornata». Una informatrice di Avigliano: «Appena si esce dall'attassamento si dà un grido perché si riconosce che cosa è accaduto». Polarmente contrapposta allo stato di ebetudine è la esplosione parossistica. Se nell'ebetudine stuporosa la donna sta come inerte, senza anamnesi della situazione luttuosa, nell'esplosione parossistica essa si getta a terra, dà col capo nel muro, salta, si graffia a sangue le gote, è accesa da furore tendenzialmente diretto verso la propria persona, si strappa i capelli, si lacera le vesti, si abbandona a un gridato che è piuttosto un ululato. In generale questi modi estremi della crisi trovano orizzonte e disciplina nella lamentazione ritualea[2].
Il fatto che il «malocchio» sia chiamato anche «invidia» è in rapporto ovvio con la frequenza di sentimenti invidiosi in un ambiente caratterizzato dalla precarietà dei beni elementari della vita. D'altra parte la credenza che l'invidia (e il suo malefizio) può essere involontaria ha la sua base reale nella angustia e fragilità della presenza individuale e nel fatto che sentimenti invidiosi possono muoversi in una sorta di alone crepuscolare, senza poterli riportare e controllare sul piano della coscienza morale. In questo senso alla malignità segreta che circola nell'aria, al «fascino che va per la via» (come dice uno scongiuro lucano) corrisponde una reale situazione psicologica di impulsi invidiosi incoercibili, dai quali sente talora bisogno di difendersi non soltanto l'invidiato ma anche l'invidioso, recitando formule rassicuratrici ed esorcizzatrici. D'altra parte in condizioni di particolare fragilità della presenza l'essere invidiato da altri costituisce uno stimolo disgregatore che può esercitare anche influenze psicologiche (o addirittura psicosomatiche) negative.

Ora in queste condizioni di labilità della presenza si innesta la funzione *protettiva* delle pratiche magiche. La magia lucana è un insieme di tecniche socializzate e tradizionalizzate rivolte a proteggere la presenza dalle crisi di «miseria psicologica» e a ridischiudere mediatamente – cioè in virtù di tale protezione – le potenze operative realisticamente orientate. In un regime esistenziale in

cui la potenza del negativo coinvolge lo stesso centro della positività culturale, cioè la presenza in quanto energia operativa, serba valore e funzione l'impiego della potenza tecnica dell'uomo non già nel senso profano del produrre i beni materiali economici, o gli strumenti materiali e mentali per il migliore controllo della natura, ma nel senso della difesa di quel bene fondamentale che è la condizione stessa di una partecipazione, per angusta che sia, alla vita culturale. Nel regime esistenziale lucano non ha soltanto particolare rilievo il negativo, per es. della fame o della malattia, ma altresì quello – ben più grave – dei rischi di naufragio della stessa presenza individuale che, mediante l'opera, deve pur fronteggiare in un senso realistico la fame o la malattia, o qualunque altra situazione critica dell'esistenza. E appunto per questo ancora nella Lucania d'oggi hanno corso tecniche magiche che aiutano la presenza a reintegrarsi dalle sue crisi. Piano realistico e piano magico della tecnica non entrano in contraddizione soggettiva fra di loro perché la magia non ha propriamente per oggetto, come la tecnica profana, la soppressione di questo o quel negativo, ma la protezione della presenza dai rischi della crisi esistenziale di fronte alle manifestazioni del negativo. Finché sussiste il bisogno di protezione il conflitto non ha luogo; ovvero resta puramente ideale e oratorio: qui sta la ragione per cui il piano magico si mantiene sostanzialmente «impermeabile all'esperienza», e cioè sia agli insuccessi delle pratiche magiche, sia alla constatazione che i successi accompagnano più frequentemente i comportamenti realistici che non quelli magici[3].

La protezione magica, così come emerge dal materiale relativo alla magia lucana, si effettua merce la istituzione di un piano metastorico che assolve a due distinte funzioni protettive. Innanzi tutto tale piano fonda un orizzonte rappresentativo stabile e tradizionalizzato nel quale la varietà rischiosa delle possibili crisi individuali tro-

va il suo momento di arresto, di configurazione, di unificazione e di reintegrazione culturali. Al tempo stesso il piano metastorico funziona come luogo di «destorificazione» del divenire, cioè come luogo in cui, mediante la iterazione di identici modelli operativi, può essere di volta in volta riassorbita la proliferazione storica dell'accadere, e quivi amputata del suo negativo attuale e possibile. In quanto orizzonte stabile della crisi la magia offre il quadro mitico di forze magiche, di fascinazioni e possessioni, di fatture e di esorcismi, e istituzionalizza la figura di operatori magici specializzati; con ciò il vario possibile perdersi della presenza è ripreso in configurazioni, in simboli, in sistemi univocamente definiti di influenze metastoriche, in prospettive di pronti soccorsi da parte di esorcisti e di guaritori. In quanto operazione stereotipa di riassorbimento del negativo nell'ordine metastorico, la magia è più propriamente rito, potenza del gesto e della parola cerimoniali, efficacia permanente di una certa definita materia sensibile (per es.: gli abitini}; con ciò la varietà storica delle resistenze e degli aspetti negativi del divenire viene ricondotta alla iterazione di uno stesso ordine risolutore, nel quale il negativo è «per natura» sempre sospeso o annientato: infatti sul piano metastorico della magia tutte le gravidanze sono condotte felicemente a termine, tutti i neonati sono vivi e vitali, il latte fluisce sempre abbondantemente nel seno delle madri, tutte le malattie guariscono, tutte le prospettive incerte si definiscono, tutte le tempeste vanno a scaricarsi in luoghi deserti, e così via, proprio all'opposto di ciò che accade nella storia. In virtù del piano metastorico come *orizzonte della crisi* e come *luogo di destorificazione del divenire* si instaura un regime protetto di esistenza, che per un verso ripara dalle irruzioni caotiche dell'inconscio e per un altro verso getta un velo sull'accadere e consente di «stare nella storia come se non ci si stesse». In virtù di tale duplice complementare funzione protettiva la

presenza individuale si mantiene nel mondo, e attraversa i momenti critici reali o affronta le reali prospettive incerte «come se» tutto fosse già deciso sul piano metastorico secondo i modelli che esso esibisce: ma intanto, pur entro questo regime protetto di esistenza, si reintegra il bene fondamentale da proteggere, cioè la presenza individuale, la quale attraversa il momento critico o affronta la prospettiva incerta ridischiudendosi di fatto ai comportamenti realistici e ai valori profani che la crisi senza protezione magica avrebbe, nelle condizioni date, compromesso.

2
L'orizzonte della crisi

Per quel che concerne l'orizzonte della crisi i quadri fondamentali della magia lucana sono dati dai temi della forza magica, della fascinazione, della possessione, della fattura e dell'esorcismo: cioè il piano metastorico che fa da orizzonte è configurato come forza maligna di persone o enti mitici contro cui prevale un'altra forza di altre persone o di altri enti mitici. Il rischio di crisi rispetto alla quale tale orizzonte opera in funzione di arresto e di configurazione è l'esperienza di *essere-agito-da*. Esserci nel mondo, cioè mantenersi come presenza individuale nella società e nella storia, significa *agire* come potenza di decisione e di scelta secondo valori, operando e rioperando sempre di nuovo il mai definitivo distacco dalla immediatezza della mera vitalità naturale, e innalzandosi alla vita culturale: lo smarrirsi di questa potenza, il venir meno della stessa interiore possibilità di esercitarla, costituisce un rischio radicale che rispetto alla presenza impegnata a resistere senza successo all'attentato si configura come esperienza di *essere-agito-da*, dove l'*esser-agito* coinvolge la totalità della personalità e delle potenze operative che

la fondano e la mantengono. Per illustrare l'esperienza morbosa dell'*essere-agito-da* ci soffermeremo sul «sentimento di vuoto», sul delirio di influenza e sugli stati di possessione. I sentimenti di vuoto, così diligentemente analizzati dal Janet, consistono nella perdita di autenticità di sé e del mondo, onde il fluire della vita psichica è accompagnato da un senso di estraneità, di artificialità, di irrealtà e di lontananza, che colpisce sia il corso dei propri pensieri, i sentimenti e azioni, sia la esperienza della realtà oggettiva (persone, eventi, cose, situazioni)[4]. Per quanto queste esperienze di vuoto e di spersonalizzazione possano ricevere interpretazioni diverse dai malati, e in concreto siano più o meno limitate nel tempo e più o meno elettive rispetto a determinati contenuti psichici, vi è un unico fondamento su cui poggiano, e cioè appunto l'effettivo perdersi della presenza, con la conseguenza che l'*esserci nel mondo* da condizione produttiva dei singoli problemi connessi all'operare secondo singole forme di coerenza culturale si viene tramutando esso stesso in problema vuoto, in un puro domandare senza reale volontà di rispondere, cioè in dubbio esistenziale irrisolvente e angoscioso che si avvolge nella miseria e nella pigrizia del suo mero chiedere e dubitare. Nella condizione fisiologica l'io decide per entro valori operativi definiti, ed i problemi fecondi del pensiero e dell'azione concernono sempre la realizzazione di se stesso nell'opera dotata di qualità oggettiva e di significato culturale: nella condizione patologica della spersonalizzazione e del vuoto si profila invece il rischio di non poter emergere dalla situazione come potenza di decisione e di scelta, e quindi lo stesso «io» diventa problema in modo immediato, e così pure il «mondo», ma problema vuoto e insolubile che ripete e sottolinea il processo di disgregazione morale per cui la presenza si fa vuota di effettive possibilità risolutive.

Le esperienze di vuoto e di spersonalizzazione analizzate dal Janet racchiudono la possibilità di uno svolgimento nel senso della «dominazione» e della «influenza». Quando la presenza entra in crisi per il crollo della stessa possibilità di farsi centro di decisione e di scelta secondo valori, per un verso si può avere l'esperienza di un se stesso e di un mondo «vuoti», a vario titolo inautentici, ma per un altro verso il conato irrisolvente del malato può orientarsi verso la configurazione di ciò che svuota e spossessa; onde si erge davanti alla presenza in crisi una alterità *sui generis*, occulta e malefica, qualitativamente diversa dalla alterità ordinaria inclusa come momento dialettico negativo nel dispiegarsi delle potenze operative di coerenza culturale. Il configurarsi di questo radicalmente altro come agente maligno da ricondurre nel circuito operativo della presenza, e che intanto si mantiene in modo rischiosamente eccentrico rispetto ad ogni possibile comportamento umano, costituisce l'altra faccia del trovarsi «vuoto di sé», «altro da sé» e inautentico, in un mondo estraneo e artificiale. O anche: l'*essere-agito-da* in quanto esperienza del disgregarsi della personalità include come possibile tentativo di difesa la delimitazione di un agente occulto, operante su un piano diverso da quello storico. Come passaggio dallo stato di vuoto e di spersonalizzazione alla esperienza di una influenza e di una persecuzione che procedono da una forza soprannaturale e metastorica, possono valere alcune testimonianze riportate dal Janet. Nella prima di esse la spersonalizzazione si riflette nell'esperienza di una dislocazione spaziale della propria persona: «Io non sono in me: sento di essere dietro le mie spalle verso sinistra, a una distanza maggiore o minore secondo ch'io sia più o meno malata»[5]. Nella seconda testimonianza il se stesso dislocato nello spazio come se fosse un altro appare già in atto di diventare un altro che trascina: «Mi sento parlare ed è un altro che parla, sono sorpreso di rispon-

dere le cose che rispondo (...). Non sono più padrone di ciò che faccio e penso, mi si trascina[6]». La terza testimonianza lascia apparire in modo netto il passaggio dallo stato di vuoto all'esperienza di un'alterità che è già al di là dell'ordine normale o storico che si dica: «Tutto in me è lettera morta, io non sono più una donna che abbia un cuore, mi si presta l'anima di un altro, non sono che una povera marionetta tirata dai fili da tutte le parti, mi si ruba l'anima, ad ogni istante muto di proprietario, c'è dietro la muraglia qualcuno cui appartengo, e che dispone delle mie azioni e dei miei pensieri[7]». Qualcuno «al di là della muraglia» il quale «ruba l'anima»: qui già sfioriamo il tema della forza maligna e occulta che «affattura» o «affascina» o «lega» o «attacca»; e quanto al «rubare l'anima» proprio questa espressione torna frequentemente nel mondo delle civiltà cosiddette primitive per designare appunto gli effetti più rischiosi dell'affatturamento, onde poi uno dei compiti dello stregone è di catturare le anime rubate e di restituirle al derubato.

Ma il terreno elettivo per lo sviluppo del delirio di influenza e di persecuzione ha luogo in quelle malattie mentali che, come la paranoia di influenza e la schizofrenia, costruiscono le loro deliranti immaginazioni in funzione interpretativa dell'*essere-agito-da*. Nella paranoia di influenza la psicosi comincia come una allucinazione psichica, più raramente psicosensoriale, ovvero con pensieri e sentimenti che non si avvertono come propri, cioè come immediatamente partecipi della corrente personale della vita psichica. Un malato di Giorgio Dumas aveva per esempio il sentimento «di una dominazione fisica e mentale della propria persona: lo si obbligava ad arrestarsi, lo si dirigeva, gli si impediva di muovere le braccia, di fare questo o quell'altro[8]». All'inizio i malati sono infastiditi e stupiti per i sintomi provati: poi con l'insorgere delle pseudoallucinazioni col moltiplicarsi dei movimenti automatici e con l'acutizzarsi delle sensazioni doloro-

se e strane, «tutta una parte del loro essere appare sotto la dominazione di un altro[9]». Nella schizofrenia appare la stessa esperienza di mutamento irrelativo e di estraniazione di sé a sé. Un malato di Henry Claude dichiarava: «I miei pensieri svolgono il loro corso mio malgrado: il mio spirito è vuoto, il mio cervello non è normale, il fluido che è in me mi rende anormale, mi si sta cambiando e modificando corporalmente[10]». Come sulla base di un reale perdersi e alienarsi della presenza si possa costruire un delirio di influenza è documentato da uno schizofrenico del Centro Psichiatrico di S. Anna a Parigi, secondo quanto ne riferisce il Dumas. Per significare le «forze» invisibili operanti su di lui, questo malato aveva coniato determinati neologismi, con i quali cercava di adeguare il linguaggio alle esperienze straordinarie della propria disgregazione psichica. Combinando *attraction* e *hantise* egli aveva foggiato il neologismo *attises* col quale designava le sollecitazioni fascinanti o occulte che gravavano sul suo pensare e sul suo agire. Tra le varie manifestazioni di queste *attises* il malato attribuiva particolare importanza ai *vents electiques*, cioè a soffi e spinte misteriosi a causa dei quali egli non si sentiva più padrone dei propri pensieri e sentimenti, e addirittura della sua stessa anima. Questi *vents electiques*, che erano fra l'altro responsabili di alcune voci misteriose, operavano irresistibilmente mediante un apparecchio speciale, il *pousse-dieu*, così chiamato perché «spingeva l'anima a Dio[11]». Vengono infine in considerazione gli stati di possessione. Quando il margine di autonomia della presenza si restringe sino a scomparire, e quando una seconda personalità aberrante e perversa irrompe bruscamente sostituendosi alla coscienza storica per un tempo più o meno prolungato, si ha lo stato di pura possessione. La crisi interviene in modo spontaneo e improvviso, ed il ritorno della coscienza storica è seguito da completa amnesia: pertanto la vittima dell'attacco non ha or-

mai più la esperienza di *essere-agito-da*, poiché la presenza resta senza margine per apprezzare l'attentato stesso: vi è una interruzione effettiva nella durata della coscienza personale) una lacuna in cui agisce una personalità in netto contrasto con quella normale e con tutte le regole di vita morale e di comportamento che hanno vigore nella società data, di guisa che l'*essere-agito-da* si manifesta soltanto dal punto di vista di chi assiste alla crisi, ma non già da quello della vittima. Tuttavia lo stato di possessione presenta varie gradazioni e sfumature, nelle quali la presenza che subisce l'attentato non resta completamente senza margine, ma assiste, vanamente dibattendosi in sterili conati di recupero, di fronte all'interruzione devastatrice; si ha allora la possessione lucida che sta alla possessione pura come l'assedio che non si riesce a rompere sta alla occupazione integrale del luogo assediato[12].

Questi dati della psicopatologia ci aiutano a comprendere la natura del rischio rispetto al quale l'orizzonte metastorico della magia lucana opera come strumento di arresto di configurazione e di unificazione della varietà delle possibili crisi individuali della presenza dinanzi al dispiegarsi della potenza del negativo. La ideologia della forza magica, della fascinazione, della possessione, della fattura e dell'esorcismo offre un quadro rappresentativo stabile, socializzato e tradizionalizzato nel quale il rischio di alienazione delle singole presenze si converte in ordine metastorico, cioè in un piano sul quale può essere effettuata la ripresa e la reintegrazione del rischio; d'altra parte ripresa e reintegrazione del rischio possono aver luogo nella misura in cui la negatività attuale o possibile del divenire possono essere ritualmente destorificati. Si profila così il secondo momento protettivo della magia, il mito in quanto *exemplum* risolutore dell'accadere e il rito in quanto iterazione del mito.

3

La destorificazione del negativo

La destorificazione del divenire, o più esattamente, dell'accadere in quanto negativo attuale o possibile, ha luogo nella magia lucana attraverso la tecnica fondamentale del «così-come», con la quale il «così» di un certo concreto aspetto negativo e di un corrispondente desiderio di eliminazione viene ritualmente riassorbito in una esemplarità mitica risolutiva. Tale esemplarità assume vari gradi di complessità e di autonomia rappresentativa rispetto alla esecuzione rituale, ma per rozza ed elementare che sia, non manca mai. Quando le donne al fiume riempiono la placenta e recitano lo scongiuro «come si riempie questa borsa d'acqua, così possano riempirsi questi seni di latte» [47], esse mimano e recitano un mito elementare che riassorbe nel colmarsi d'acqua della placenta la varietà dei momenti critici individuali relativi all'allattamento. Quando si ingiunge alla risipela di andar via e si annuncia che sta per sopraggiungere l'argento al cui contatto essa dovrà fuggire [23], si mima e si recita il mito esemplare dell'argento che mette in fuga la risipela, onde poi quando l'argento viene ritualmente messo in contatto col male, la risipela fugge in alto mare [24, 25]. L'ingiunzione alla *rànula* (ciste sublinguale) di fuggir via riceve il suo senso magico dal *come* mitico col quale si apre lo scongiuro «sopra una piccola *tempe* c'erano quattro buoi che schiacciavano la testa alla rana» [42]. In altri scongiuri lucani il modello metastorico da iterare nel rito esibisce con parole e gesti una negatività che se ne va così com'è venuta, e di cui è tracciato il principio e il termine, il suo farsi e disfarsi: con ciò è destorificata la negatività storica, incerta rispetto all'originale, al decorso e all'esito. Il mito del mal di testa è il sole che tramontando lascia il mal di testa e che risorgendo

se lo riprende [12, 13]; il mito dell'itterizia è l'arcobaleno che dà e riassorbe in sé l'itterizia [33], ovvero è l'arco in muratura che sulla terra ripete l'arco in cielo («arco santo benedetto, in terra e in cielo stai scritto») [34] e che nel rito sostituisce l'arcobaleno; il mito della risipela è una risipela metastorica che entra ed esce da un venerdì all'altro [26], e il mito dei vermi intestinali è la settimana santa, nel cui ritmo metastorico, col suo inizio e col suo termine, sono riassorbite le singole concrete situazioni storiche relative a questo disturbo [39]. In tutti questi casi il rito ripete, narrando e mimando, miti esemplari nei quali tutto è già deciso nel senso desiderato. Ancor più esplicito e autonomo si rende il momento mitico nei cosiddetti scongiuri con *historiola*, nei quali il principio e il termine di una certa negatività sono riplasmati in episodi esemplari che hanno operatori metastorici come protagonisti del «fare» e del «disfare». Nello scongiuro per l'ingorgo mammario [51, 52, 53, 54] l'esemplarità metastorica narra di un nanetto deforme che in *illo tempore* fece e disfece l'ingorgo, provocandolo nelle donne per vendicarsi della loro derisione, e quindi annullando il malefìzio dopo aver ricevuto le loro scuse; il rito è appunto la iterazione stereotipa di questo univoco *exemplum*, nella cui stabilità esemplare sono riassorbite, via via che si presentano, le varie incerte possibilità concrete dei singoli casi di ingorgo. Nello scongiuro indicato ai numeri 16, 17, 18, 19 il fare e il disfare sono affidati a due distinti operatori mitici, l'uno malefico e l'altro benefico: l'operatore malefico è il vento maligno, quello benefico resta senza nome e senza è volto nelle lezioni di Ferrandina, Pisticci e Savoia, mentre nella lezione di Oppido l'esorcismo si compie in nome di Gesù, della Madonna e dei santi. Questo scongiuro si ricollega ad una forma pagana che fu ritrovata a Carnuntum (oggi Petronnel nell'Austria meridionale) in un sarcofago chiuso del terzo secolo dopo Cristo. Lo scongiu-

ro, scritto su una laminetta argentea arrotolata che costituiva una dotazione del sarcofago, dice: «Vale per l'emicrania. Antaura si sollevò dal mare, lamentandosi come un cervo, muggendo come un bue. Le andò incontro Artemide Efesia: 'Antaura, dove vai?'...». Nell'illustrare questo frammento di scongiuro il Barb mise in evidenza come Antaura fosse da interpretare nel senso di «vento maligno»: il che riconduce appunto al «malo vento» delle lezioni lucane. Quanto all'operatore benefico, già per tempo Artemide Efesia appare sostituita da Gesù, come mostra il papiro greco di Parigi 2316: ed infatti Gesù appare nella lezione di Oppido, insieme alla Madonna e ai santi, mentre nelle lezioni di Ferrandina, Pisticci e Savoia il logorio ha reso anonima la figura del mitico esorcista, o addirittura – come nel caso delle lezioni di Pisticci e di Savoia – ha ridotto la formula al semplice comando esorcistico, senza un esplicito e autonomo modello narrativo configurato[13]. Lo scongiuro contro il malo vento si ricollega al gruppo degli scongiuri cristianizzati, le cui *historiolae* relative esibiscono come operanti i santi o addirittura i personaggi della Sacra famiglia. Così negli scongiuri contro il mal di pancia [27-32] il modello metastorico ricalca lo schema del nanetto deforme che fa il malefizio in seguito a una colpa e lo disfà dopo la riparazione: solo che negli scongiuri contro il mal di pancia si tratta di una colpa di inospitabilità a un santo o talora allo stesso Gesù peregrinanti in incognito, onde poi il santo (o Gesù) puniscono la donna inospitale col mal di pancia, salvo poi a liberarla per intercessione del marito [29,30,31,32]. Altri scongiuri riconducono la varietà delle situazioni critiche alla metastorica identità di guarigioni esemplari operate dai santi e talora dallo stesso Gesù [27, 28]. Persino il mito della morte e della risurrezione di Cristo non si sottrae a questa riduzione sul piano elementare delle esemplarità magiche: così l'innalzamento di Gesù sulla croce si riduce a modello dell'alzarsi (o an-

dar via) del mal di testa [14], e la mitica significanza del sangue del Redentore, versato per cancellare il peccato, è ricondotto all'angustissima funzione di un *exemplum* per cancellare la itterizia dal sangue di chi ne è affetto [35][14].

Allorché la negatività non è attuale, ma è un possibile che concerne il futuro, la tecnica del *così-come* assume la forma dei modelli prefiguranti, della ispezione dei segni, dei comportamenti interdetti e dei cerimoniali di riparazione. Per la esatta comprensione di questa forma tecnica, largamente diffusa nella magia lucana, occorre tener presente il significato psicologico di una negatività possibile in un regime di esistenza nel quale hanno particolare rilievo le crisi di miseria psicologica. Il rischio di perdere la presenza si configura qui come rischio che la prospettiva del negativo si vada isolando nella coscienza, e diventi parassitaria, onde tutti gli altri contenuti di coscienza si fanno allusivi o simbolici rispetto all'evento temuto, e in particolare tutti i comportamenti acquistano una valenza prefiguratrice di quell'evento, secondo analogie affatto accidentali. In rapporto a ciò si moltiplicano i comportamenti interdetti, e la condotta si va punteggiando di interdizioni scrupolose, le quali al limite si orientano verso una vera e propria paralisi dell'agire. La ideologia magica protegge da questo rischio merce l'istituzione di orizzonti metastorici culturalmente accreditati nei quali è riconosciuta una valenza prefigurante solo a pochi definiti comportamenti: in virtù di questa scelta di simboli mitici, solo alcuni comportamenti restano interdetti, mentre tutti gli altri sono ridischiusi alle necessità profane. D'altra parte l'orizzonte metastorico non si limita a scegliere i simboli prefiguranti, e a fissare i comportamenti interdetti, ma racchiude anche il, rito che disfà o comunque ripara il comportamento interdetto eseguito per inavvertenza o per necessità. Di qui un regime protetto di esistenza, nel quale la prospettiva negativa è cancellata in virtù di un *come* mitico il cui modello va ri-

gorosamente iterato sia nelle interdizioni che comporta come nelle riparazioni che comanda. Il bruciare legno di perastro selvatico è il simbolo mitico della pelle ruvida e spinosa; il passare sotto una cavezza, o l'incrociare le mani sulla spalliera di una sedia, sono simboli mitici del cordone ombelicale attorciglia intorno al collo; il passaggio in prossimità di un falegname me sta segando legna, e il calpestare i trucioli, è il simbolo mitico della *seretedda*; un maiale squartato che ha perso tutto il suo sangue, o il pesce associato all'assenza di sangue, o il baccalà secco sono simboli mitici di un bambino deperito; e così via. Basterà che il mito sia osservato nei comportamenti negativi e positivi che richiede (per es. non passare sotto una cavezza, e ripassarvi in senso inverso se l'atto è stato inavvertitamente eseguito), e la prospettiva infausta è riassorbita nell'orizzonte metastorico, dove non ci sono traversie, o dove il negativo è sempre cancellabile per la semplice ragione che è già stato cancellato. Una attenuazione del tema della destorificazione del negativo possibile si ha infine nelle pratiche divinatorie, dove l'ispezione dei simboli prefiguranti è indirizzata non tanto a cancellare la possibilità indesiderata, quanto piuttosto a sopprimere l'incertezza del futuro, e a prefigurarlo: il negativo, in questo caso, è la stessa incertezza della prospettiva. La ispezione dei segni durante il battesimo o durante la cerimonia nuziale, il cerimoniale divinatorio delle varie possibilità circa il destino e la fedeltà della persona amata lontana [11] rientrano visibilmente in questo quadro tecnico.

4

Magia lucana e magia

Se ci limitiamo a considerare la magia «lucana» nei suoi momenti del rischio di *essere-agito-da*, dell'orizzonte me-

tastorico di una forza che affascina e possiede, e della destorificazione del negativo mediante la iterazione rituale di un identico mito risolutore, ci rendiamo conto che tale sistema protettivo non ha in sé nulla di storiograficamente individuabile. In una misura o nell'altra, con un grado maggiore o minore di diffusione, con diverse elaborazioni e miscele culturali, una magia di tipo «lucano» si affaccia ancor oggi in numerose aree folkloriche della civiltà moderna, variamente influenzata dalle forme culturali egemoniche[15]. Una magia di tipo «lucano» si ritrova presso i popoli cosiddetti primitivi, con la differenza della maggiore diffusione e complessità, e del molto più elevato grado di integrazione con la restante vita culturale; di guisa che, tenendo conto di questa riserva, potremmo facilmente riadattare alla magia «lucana» molti rapporti etnologici relativi alla magia delle civiltà studiate dall'etnologia, per es. il rapporto di Strehlow a proposito della magia degli Aranda centro-australiani:

> L'arte dello stregone consiste specialmente nel rendere innocua l'influenza di uomini ostili o di esseri maligni. Egli è chiamato in casi gravi, o che la malattia sia causata da persone ostili, o che invece la causa di essa sia una entità demoniaca... Tutte le malattie sono ricondotte dagli indigeni a influenze esterne, e cioè ad uomini che con l'aiuto della magia nera asseriscono di poter causare la morte di un altro individuo, ovvero a demoni che in forma animale o nei fenomeni naturali (p. es. nei venti maligni) si avvicinano all'uomo e gli recano danno[16].

Qui noi ritroviamo, proprio come in Lucania, i temi della forza magica e della fascinazione, della fattura a morte e dell'esorcismo, e persino il «vento maligno» come oscura entità demoniaca. D'altra parte i dati della magia «lucana» si presentano nelle più diverse epoche e civiltà della storia. La fascinazione lucana si richiama alla *baskania* dei Greci e al *fascinum* dei Romani[17] e la stessa demonologia cristiana ammise la fascinazione co-

me effetto di un patto tacito o espresso col demonio, come stanno a provare soprattutto le teorizzazioni della famosa bolla di Innocenzo VIII *Summis desiderantes affectibus*, del *Malleus Maleficarum* e in genere la sterminata letteratura demonologica che si lega alla sanguinosa persecuzione contro le streghe durante i secoli decimosesto e decimosettimo[18]. Per quel che concerne gli stati di possessione, e i correlativi esorcismi e cerimoniali «terapeutici», gli uni e gli altri trovano posto non soltanto nella magia dei primitivi (soprattutto nello sciamanismo)[19], ma in tutte le civiltà religiose viventi o scomparse che siano: per restare in una prospettiva di tempo e di cultura più prossima alla nostra civiltà i termini greci di mania, *oistros*, *lyssa*, *oribasia*, *entheos* si collegano visibilmente a esperienze del genere[20], e nello stesso cristianesimo possessione ed esorcismo furono accolti dal Vangelo, e l'esorcista diventò – com'è noto – uno dei quattro ordini minori[21]. Infine è da ricordare la diffusione ecumenica della tecnica di destorificazione del negativo mediante il riassorbimento rituale della negatività sul piano metastorico di un mito risolutore, di una *historiola* implicita o esplicita.

I dati folklorici relativi alla magia lucana ci rinviano dunque a fenomeni che si manifestano su scala ecumenica, in ambienti storici diversissimi, mantenendosi strutturalmente analoghi, anche se con vari gradi di importanza e di integrazione nei rispettivi ambienti culturali. Tale analogia e tale persistenza costituiscono già di per sé un problema che esige soluzione. La monotona ripetizione della ideologia della forza magica, del fascino, della possessione, dell'esorcismo, dei modelli mitici di destorificazione e della correlativa potenza destorificatrice della cerimonia come tale, sembra in un certo senso uno scandalo per un pensiero storicisticamente orientato. Infatti tale ideologia, al tempo stesso «lucana» e genericamente folklorica, primitiva e antica, cristiano-medievale

e dell'epoca dei processi contro le streghe, sembra sfidare, col suo astorico riprodursi, qualunque orientamento storicistico inteso a individuare svolgimenti irripetibili della storia umana, drammi vissuti una sola volta nella vita culturale.

La ragione di questa apparente astoricità è da ricercarsi innanzi tutto nel fatto che forza magica, fascino e possessione, fattura ed esorcismo affondano le loro radici in un rischio che sottende la vita culturale, e che concerne la stessa possibilità di esserci come presenza in una storia umana. In questo senso le ripetizioni e le uniformità dei tratti magici sono da ricondurre alla costanza del rischio esistenziale di *essere-agito-da*, rischio che la forza morale della cultura domina e risolve con l'*agire* aperto al valore. La magia si ripete nella storia e sembra atteggiarsi più come un fatto naturale che come un atto umano perché affonda le sue radici in un rischio che comporta proprio il naturalizzarsi della vita psichica nella sua forma estrema della caduta della energia oltrepassante della presenza. Ma la apparente astoricità della magia può dipendere anche da un errore metodologico, e cioè quando isoliamo le tecniche protettive magiche dal concreto contesto culturale in cui esse svolgono una funzione di protezione, e le andiamo paragonando con altre tecniche similari che stanno in altri contesti culturali, per foggiare infine un tipo di «mondo magico» che in tale fittizio isolamento non è mai esistito *come fatto culturale*. Il senso storico delle tecniche protettive della magia sta nei valori che tali tecniche ridischiudono innestandosi nei momenti critici di un determinato regime di esistenza, e si manifesta quindi soltanto se consideriamo quelle tecniche come *momento* di una dinamica culturale percepibile per entro una civiltà *singola*, una società *particolare*, un'epoca *definitiva*. Una volta che si commetta l'errore metodologico di isolare artificialmente il momento magico da un certo contesto culturale in movimento, e

una volta che si imbocchi la via dell'astratta comparazione delle tecniche protettive della magia ovunque si presentino come tecniche, si perde il criterio per distinguere la magia come momento della vita culturale dalla magia come conato tecnico che fallisce (si pensi per es. ai tratti magici che appaiono nella schizofrenia, nella paranoia di influenza e nella nevrosi coatta). In realtà sentimenti di vuoto, deliri di influenza, stati di possessione e cerimoniali coatti non possono essere confusi con la magia come momento culturale per la semplice ragione che qui le tecniche di difesa che affiorano non ridischiudono nessun ordine, non mediano nessuna reale reintegrazione, non riaprono effettivamente la presenza alla realtà e ai suoi valori, ma si esauriscono in uno sterile conato privato, senza orizzonte. Il progressivo delirante distacco dalla realtà è evidente nel caso dello schizofrenico che attribuiva alle *attises* e ai *vents électiques* la causa del suo sentirsi interiormente dominato: ma un distaccarsi dal reale si ha anche quando l'agente è identificato in forze storiche esistenti, come la Compagna di Gesù o la Massoneria, poiché è evidente che tali forze sono nel delirio piegate ad un uso meramente privato, senza nessuna reale corrispondenza con la loro reale funzione storica e senza nessun legame con la coscienza culturale che se ne ha. Al contrario, nel regolare funzionamento della magia come momento di una certa vita culturale in una società definita, non si hanno conati individuali irrisolventi, ma sistemi tecnici socializzati e tradizionalizzati mediante i quali l'esperienza di *essere-agito-da* viene sottratta dall'arbitrio irrisolvente della vuota immaginazione individuale, mediatamente reintegrandosi nella realtà culturale e nei suoi valori. Certamente il mutamento di segno onde l'*essere-agito* si ridischiude all'*agire* può nella magia non aver luogo: ma allora il «caso» non interessa direttamente lo studioso di fenomeni culturali e lo storico della vita religiosa (può interessarlo solo in

quanto sottolinea il momento del rischio), e torna ad essere di competenza dello psichiatra. Riferisce lo psichiatra Georges Dumas che nel 1913 una famiglia di Neuilly imbastì un caratteristico delirio a tre, in cui il marito si credeva affatturato dalla propria madre, sua moglie condivideva questa persuasione, e così pure la suocera. I tre si recarono a consultazione da una fattucchiera che dette alla comitiva un saggio consiglio, per quanto ne raccomandasse l'esecuzione in una foro ma alquanto eccentrica: suggerì infatti ai tre di issare alla sommità di una pertica una fotografia del famoso psichiatra Gilberto Ballet, e di recarsi davanti alla portineria della sua clinica gridando a tutta voce «Redoute Gilbert Ballet! Il est très fort contre le diables». Il medico di servizio, chiamato d'urgenza, li inviò di fatto al Ballet, che utilizzò poi i tre come casi clinici per illustrare le sue lezioni agli studenti. Per colmo di confusione i tre, che erano già stati ospiti di altre cliniche psichiatriche, avevano adottato ad orecchio la terminologia scientifica impiegata dai medici per cercare di definire il loro caso: il marito quindi diceva, parlando del proprio stato psichico, «il mio automatismo», e la moglie e la suocera confermavano: «il suo automatismo», oppure «la sua disgregazione mentale»[22]. Un caso come questo rende palese che anche quando appaiono in un delirio di influenza i termini di fattura e di malia, e anche se ha luogo il tradizionale ricorso ad una fattucchiera, il delirio di influenza resta tale e non si confonde con il normale funzionamento delle tecniche magiche in una società definita: e non si confonde perché manca proprio ciò che dà un senso culturale a tali tecniche, e cioè il loro mediare una progressiva reintegrazione con la realtà e con i suoi valori. Una riprova che la magia come momento di una certa dinamica culturale non è isolabile come complesso di tecniche a sé stante si ha nel fatto che ogni qualvolta si è tentato di scrivere una storia di singole tecniche magiche o addirittura del-

la magia in generale, non si è andati oltre una vasta silloge di casi tratti promiscuamente dalle popolazioni primitive, dal mondo antico, dalle religioni dell'oriente estremo e vicino, dal medio-evo o dall'epoca dei processi contro le streghe, e infine dal folklore contemporaneo[23]: una rassegna dominata dal monotono ripetersi di casi aberranti, e che bene spesso non si intende in che cosa propriamente differiscano dai corrispondenti casi clinici illustrati dalla moderna psicopatologia. Così il vecchio lavoro di P. T. Elworthy sul malocchio[24] muove dal presupposto che tale credenza si perde, quanto alle sue origini, «nella oscurità della preistoria», e perciò deve essere considerata «come una persuasione originaria ed ereditaria del genere umano»[25]; cioè appunto come qualche cosa di «astorico» per eccellenza, appartenente più all'ordine biologico della natura umana che all'ordine culturale della storia. E il successivo lavoro del Seligmann sullo stesso argomento[26], per quanto si annunzi nel sottotitolo come «contributo alla storia della superstizione di tutti i tempi e di tutti i popoli», riesce di fatto soltanto ad una silloge che raccoglie i dati classificandoli ora secondo le razze, ora secondo la qualità degli enti fascinatori (singoli individui, gruppi sociali, animali, mostri, enti soprannaturali, oggetti inanimati), ora secondo le cause che determinano l'acquisto del potere di affascinare, ora secondo la natura degli enti che lo subiscono, ora secondo i criteri diagnostici e i mezzi terapeutici, e così via con ulteriori sottosezioni e suddivisione delle sottosezioni, spaziando nell'ecumene e saltando da un millennio all'altro. Analoghe considerazioni potrebbero farsi a proposito dei lavori «storici» sulla possessione, come per es. quello già ricordato dell'Oesterreich, il quale abbraccia panoramicamente i popoli primitivi, l'antichità, il medio-evo e i tempi moderni, con frequenti riferimenti ai dati psicopatologici della scuola francese (Azam, Janet, ecc.). Anche nel lavoro dell'Oesterreich l'analisi è meramente classifi-

catoria, e il materiale è raggruppato secondo i «sintomi» della possessione, lo stato psichico del posseduto, i modi di estinguere la possessione mediante pratiche esorcistiche, la distribuzione geografica ed etnica del fenomeno nelle sue forme «spontanee» e in quelle «provocate» o «controllate»[27]. L'indifferenza storiografica delle tecniche magiche in generale è stata ingenuamente riconosciuta da Hutton Webster nel suo lavoro sulla magia dei primitivi, dove scusandosi con i lettori di aver scelto una base documentaria relativamente limitata per stabilire i caratteri della magia come fatto culturale umano, si lascia andare ad una dichiarazione che è per noi molto istrutttiva:

> Scrivere una storia della magia e della sua enorme influenza nelle civiltà del mondo antico, e, oltre di esse, attraverso il medio evo sino a giungere all'età moderna, sarebbe compito che richiederebbe la cooperazione di una galassia di studiosi. Il mio modesto compito si limita alla illustrazione dei principi fondamentali della magia, e questi possono essere esemplificati in società rozze come in quelle di tipo più elevato. E certamente poco o nulla vi è nella magia dell'Antico Egitto, Babilonia, India e Cina, dell'occidente cristiano o dell'oriente musulmano che non possa ritrovarsi fra gli aborigeni di Australia, Melanesia, Africa o America. La magia è primitiva per eccellenza, così come è cosmopolita[28].

Ora se la indifferenza storiografica delle tecniche magiche si spinge a tal punto che possiamo generalizzare a tutte le civiltà e a tutte le epoche i risultati ottenuti sulla base del materiale documentario dei primitivi, ciò significa semplicemente che le tecniche magiche non sono storicizzabili, e che nessuna «galassia» di studiosi riuscirà mai a tramutare in processo culturale ciò che in virtù della astrazione comparativa è stato sistematicamente amputato dei vari significati storiograficamente accessibili: i significati, cioè, che il momento magico acquista soltanto a seconda delle civiltà, delle epoche e degli

ambienti storici, onde solo per entro la storia religiosa o morale di queste civiltà o epoche o ambienti anche il momento magico riceve il giusto posto nel dinamismo culturale. A ulteriore prova della giustezza di tale tesi è da tener presente che la più matura storiografia si è sempre sforzata di qualificare il momento magico per entro una civiltà o un'epoca determinata, ed in funzione di qualche valore culturale che costituiva il centro reale della ricerca storiografica: si potrebbe ricordare a questo proposito che cosa rappresenta la magia nel Rinascimento secondo le interpretazioni di un Burckhardt, di un Cassirer o di un De Ruggiero, sino alle acute osservazioni del Garin per il quale la magia rinascimentale, sia cerimoniale che «naturale» è vista nel quadro della rottura dell'universo chiuso del medioevo, ed è assunta come mediatrice delle infinite possibilità della natura: e della infinita potenza demiurgica dell'uomo[29]; o si potrebbe anche ricordare il saggio di Paolo Rossi su Bacone, dove viene analizzato in un momento altamente esemplare quel passaggio dalla magia alla scienza che costituisce uno dei temi fondamentali della fondazione della civiltà moderna[30].

5

Magia lucana e cattolicesimo meridionale

Queste considerazioni ci aiutano a superare l'isolamento del tutto artificiale dei dati relativi alla «magia lucana». Tale isolamento è unicamente il risultato della nostra astrazione etnografica, per cui li abbiamo noi stessi separati dal contesto culturale: ed è ovvio che ogni astrazione di questo tipo ha soltanto un carattere provvisorio, e richiede ad un certo momento una reintegrazione nel concreto e nella sua dinamica, se si vuole passare dal descrivere al capire. Ora se noi reintegriamo la «magia lucana» nella società meridionale di cui fa parte, e in quel

mondo moderno in cui a sua volta è inserita la società meridionale, i dati relativi vengono gradualmente a perdere l'isolamento in cui li teneva l'astrazione, e si manifesta tutta una serie di rapporti e di raccordi e di momenti intermedi che fa da ponte alle forme egemoniche di cultura, e che ristabilisce quella comunicazione verso l'alto rimasta interrotta dal brusco taglio del procedimento astrattivo. Si ottiene in tal modo al posto di una «statica» di dati sopravviventi una «dinamica» culturale nella quale le pratiche magiche illustrate nella sezione etnografica costituiscono certamente il momento più basso e rozzo ed elementare, ma non propriamente quella isoletta sperduta nell'oceano, a immensa distanza dal continente, che si sarebbe disposti a immaginare. Proprio questa serie di rapporti, di raccordi, di momenti intermedi, e di comunicazioni verso l'alto sottrae la «magia lucana» alla empiria della sua contingenza geografica, e alla mera curiosità per il pittoresco, come anche a quella irrilevanza di significato per cui i dati relativi si configurano soltanto come pratiche di donnette superstiziose, e come relitti destinati a scomparire fra brevissimo tempo dinanzi all'assalto vigoroso della civiltà moderna.

In realtà le «sopravvivenze» magiche lucane o genericamente meridionali pur «vivono» in qualche modo e assolvono, nella società data, a una loro propria funzione: e finché «vivono» – sia pure per gruppi umani circoscritti – serbano una tal quale coordinazione con le forme egemoniche di vita culturale a cominciare da quella forma egemonica religiosa che è il cattolicesimo, con le sue tante volte sottolineate accentuazioni meridionali di «esteriorità», di «paganesimo» e di «magia»: ciò varrà a darci consapevolezza che la «magia lucana» non si limita a pochi e angusti relitti come par che siano a chi, più o meno prigioniero di una polemica confessionale considera come pura magia lo scongiuro per l'ingorgo mammario e pura religione la recita del rosario.

Se consideriamo lo scongiuro per l'ingorgo mammario, dove appare il nanetto deforme che fa e disfà il malefizio, noi ci troviamo senza dubbio dinanzi ad una delle più anguste forme di «magia lucana». L'angustia concerne in primo luogo il tecnicismo magico, che dà orizzonte soltanto a un modo particolarissimo della crisi esistenziale e che destorifica un solo particolarissimo aspetto del negativo, esibendo un *exemplum* il cui impiego vale solo per tale aspetto. In secondo luogo l'angustia concerne il valore mediato, che non va oltre il senso morale di fiducia e di sopportazione che nasce dall'attraversare la malattia «come se» si fosse già guariti. Se ora consideriamo lo scongiuro contro l'emicrania, nel quale opera contro il demone un mitico esorcista che già fu Artemide Eresia e in epoca cristiana lo stesso Gesù, ovvero lo scongiuro contro i dolori di ventre, nel quale un santo o Gesù dapprima puniscono e poi liberano una donna inospitale, non avvertiamo quasi il passaggio a un grado meno «basso» di magia: la potenza destorificatrice della formula resta angusta (si tratta soltanto di quei particolarissimi aspetti del negativo che sono l'emicrania e i dolori di ventre), ma intanto appare un orizzonte mitico cristiano e la figura di Gesù come esorcista esemplare: con ciò si apre almeno uno spiraglio per partecipare in qualche modo ad un orizzonte mitico le cui valenze destorificatrici di possibili aspetti del negativo vanno molto al di là del modello di Gesù come esorcista, e la cui efficacia mediatrice di valori trascende infinitamente la sopportazione della emicrania o dei dolori di ventre. Analoghe considerazioni valgono per lo scongiuro in cui Cristo innalzato sulla croce fa da paradigma all'alzarsi o all'andar via del mal di testa che grava sugli occhi, o per l'altro scongiuro che esibisce il sangue del Redentore come *exemplum* risolutore del sangue malato di itterizia: anche qui il grande tema mitico che sta al centro del Cristianesimo scade nell'angustia di *historiolae* valide soltanto per

circoscritti aspetti del negativo e tuttavia proprio il fatto che in queste *historiolae* appare quel tema costituisce almeno la possibilità di ricordarne confusamente i valori che esso media. Il clero, alla cui influenza diretta o indiretta sono dovute queste manifestazioni di sincretismo e di riadattamento, intuì la funzione pedagogica di raccordo che, nelle condizioni date, veniva a stabilirsi, anche se soltanto su un piano elementare: lasciò quindi che gli scongiuri pagani fossero a imitazione degli esorcismi cristiani, aperti o coronati da segni di croce e da preghiere, sostituì alle *historiolae* pagane quelle cristiane, e si provò persino a sostituire alle *historiolae* veri e propri espedienti mnemonici per meglio fermare nelle menti i temi della religione cristiana, come nel caso dello scongiuro contro la tempesta raccolto a Viggiano [55]. Altri raccordi fra magia e forma egemonica di vita religiosa sono palesi nel cattolicesimo popolare, nelle preghiere private extraliturgiche, nel culto delle reliquie, nel corso dei pellegrinaggi ai santuari mariani di Viggiano, di Pierno, di Picciano, di Fonni, nelle guarigioni miracolose, e in quant'altro riflette nell'area lucana la particolare accentuazione di «esteriorità», di «paganesimo» o di «magia» del cattolicesimo meridionale: e tuttavia anche qui non si deve dimenticare che questa «magia» è almeno potenzialmente mediatrice di valori cristiani, sia pure in modo estremamente angusto ed elementare, e anche se le immagini mitiche evocatrici di quei valori si possano di fatto restringere nelle coscienze ad una serie di *exempla* praticamente non dissimili dalle *historiolae* dello scongiuro per l'ingorgo mammario o per il male dell'arco.

Attraverso i raccordi e le sfumature che si è detto la magia lucana comunica dunque con i temi fondamentali del culto cattolico, con i sacramentali e i sacramenti, e infine con lo stesso sacrificio della messa, attraverso una continuità di momenti che, sempre potenzialmente, segna un graduale accostarsi al cuore della religione catto-

lica, dove le sfumature specificamente popolari o addirittura «meridionali» del cattolicesimo si vanno in parte dissolvendo e in parte attenuando e sublimando sino a raggiungere ciò che caratterizza il cattolicesimo in quanto particolare confessione cristiana. E tuttavia la «magia» per quanto attenuata e resasi mediatrice di alti valori (almeno per coloro che sono in grado di riviverli), non scompare mai del tutto, poiché – a considerare la cosa dal punto di vista teorico generale, e al di fuori di ogni polemica confessionale – le religioni per «elevate» che siano, se sono davvero religioni e non soltanto vita morale o conoscenza o poesia dispiegate e fatte autonome nella coscienza, racchiudono sempre un nucleo mitico-rituale, una «esteriorità» o «vistosità» pubbliche, una tecnica magica in atto, per quanto affinata e sublimata. Così dall'esorcismo extracanonico di stregoni e fattucchiere si passa agli esorcismi del messale (benedizione dell'acqua, del sale, preghiera contro Satana e gli altri spiriti maligni al termine della messa, ecc.), del pontificale (dedicazione delle chiese, benedizione degli olii santi e delle campane, ecc.) del rituale romano (cerimoniale del battesimo, benedizione del vino, dell'olio, dell'oro, dell'incenso e della mirra, delle medaglie di S. Benedetto e soprattutto il *de exorcizandis obsessis a demonio*); e sebbene gli esorcismi canonici siano sacramentali istituti dalla Chiesa sul modello delle operazioni esorcistiche compiute da Gesù e dagli apostoli, e per quanto la loro efficacia si produca *ex opere operantis Ecclesiae* e quindi senza il carattere di infallibilità che compete ai sacramenti, è da osservare che, di fatto, la loro pratica riduzione sul piano degli esorcismi extracanonici è sempre possibile per della gente che ignora le distinzioni della teologia cattolica, e, *de jure*, vi è un nucleo magico nell'esorcismo canonico pur così come la teologia cattolica lo teorizza; infatti l'esorcismo canonico trae il suo modello dalla figura di Gesù come esorcista, ed opera l'espul-

sione del demonio indipendentemente dalle disposizioni d'animo del ministro e del soggetto, in virtù del potere che Gesù ha accordato alla sua Chiesa[31]. Senza dubbio l'esorcismo canonico, proprio perché ha come modello Gesù in quanto esorcista, di schiude tutti i valori in cui il Dio-Uomo è simbolo; ed è anche vero che la teoria dell'esorcismo canonico sottolinea la necessità di non tentare Iddio con la credenza nell'automatismo dell'effetto, e nel caso di energumeni liberati prevede preghiere di ringraziamento al Signore e impegni a schivare il peccato per non ricadere sotto l'imperio del demonio: ma appunto questo margine esplicitamente lasciato alla personalità morale accenna all'elevatezza e alla complessità dei valori mediati, ma non comporta affatto il superamento della struttura tecnica mitico-rituale della magia. In particolare i raccordi del momento magico con le valenze esorcistiche del battesimo sono mostrati da quegli esorcismi extracanonici nei quali viene esibita la carne «battezzata» come *historiola* che, sul piano mitico, riassorbe le influenze della forza maligna del fascino [1,2, 3].

Questa continuità di gradi e di passaggi dalle forme più rozze di magia lucana sino alle forme più elevate e complesse della vita religiosa egemonica giunge infine al sacrificio della messa. La corrispondente sezione del Concilio di Trento e i trattati di teologia dogmatica insegnano che il sacrificio della messa è la rappresentazione (o nuova presentazione) del sacrificio della croce: il quale, avvenuto «storicamente» una sola volta, viene reso realmente presente in ogni messa, e diventa in ogni messa contemporaneo ad essa. Dalla la messa procedono *ex opere operato* effetti di adorazione e di ringraziamento a Dio, e per *modum operationis* effetti di espiazione, propiziazione e impetrazione. Se paragoniamo questa struttura della messa a quella degli scongiuri con *historiola*, ritroviamo ancora il fondamentale nucleo magico dell'orizzonte mitico della crisi e della destorificazio-

ne del negativo sul piano esemplare del mito, e al tempo stesso una apertura verso il valore. Senza dubbio vi è una immensa distanza culturale che divide l'esorcismo extracanonico della «magia lucana» dal sacrificio della messa: ma tale distanza concerne unicamente il grado di complessità del tecnicismo magico e la qualità e il grado di autonomia dei valori mediati. Lo scongiuro extracanonico della magia lucana è un orizzonte mitico che si riferisce ad una crisi esistenziale definita, ed è uno strumento di destorificazione per un aspetto circoscritto del negativo: il valore che media non va molto oltre, come si è detto, dalla generica sicurezza morale generata dall'affrontare tale circoscritto modo del negativo *come se* esso fosse già riassorbito nel mito risolutore. Il sacrificio della messa dà invece orizzonte a un numero indefinito di possibili crisi individuali in rapporto ai più diversi momenti critici dell'esistenza, e al tempo stesso destorifica tutto ciò che, nel divenire storico, può assumere l'aspetto di negativo, in primo luogo nell'ordine morale del «peccato» (di qualsiasi peccato) e in secondo luogo nell'ordine fisico della malattia (di qualunque malattia): già soltanto per questo orizzonte che configura tutte le possibili crisi esistenziali e per questo numero indefinito di operazioni tecniche di destorificazione che in tale orizzonte si possono compiere, il sacrificio della messa sta agli scongiuri extracanonici come – e non sembri fuor di luogo il paragone – una calcolatrice elettronica sta al pallottoliere dei bambini. Dal punto di vista dei valori, già nell'interno dello stesso dramma liturgico è offerta la possibilità di sperimentare ogni volta l'efficacia esemplare del sacrificio dell'uomo-Dio venuto a togliere, una volta, il peccato del mondo, onde all'ombra di questa puntuale irruzione del divino nella storia e sotto la protezione di una passione *sui generis* che ha riassorbito ogni mondano patire e che si illumina dei temi della risurrezione e della seconda definitiva *parousia*, traggono alimento le virtù

cristiane della fede, della speranza e dell'amore, rifluendo fuor della stretta vicenda liturgica, e plasmando il costume cristiano nei molteplici rapporti profani che son propri del mondo degli uomini. Se dunque consideriamo dall'interno tutta la serie di raccordi e di passaggi che dal livello più basso della magia cerimoniale si innalza al cuore stesso della vita religiosa egemonica, cioè alla messa, ritroviamo sempre un momento tecnico mitico-rituale che dà orizzonte alla crisi e opera la destorificazione del negativo, ridischiudendo in una misura o nell'altra la sfera del «valore»: onde soltanto in rapporto alla angustia del tecnicismo e soprattutto alla povertà di valori parliamo di «magia» a proposito del livello più basso, così come soltanto in rapporto alla complessità del momento mitico-rituale, e soprattutto alla elevatezza dei valori mediati, parliamo di religione a proposito del culto cattolico: il che però equivale a riconoscere che il momento dell'apertura religiosa e della mediazione dei valori, per quanto possa essere tenue, non manca mai, anche nel più rozzo scongiuro con *historiola*, così come non manca mai un nucleo magico nella stessa celebrazione della messa, almeno in quanto il sacrificio della croce è un *exemplum* che si rende presente in maniera sacramentale e nella misura in cui la eucaristia – come mezzo oggettivo di grazia – opera *ex opere operato*. A conferma di questa valutazione *ab intra* del nesso dialettico magia-religione, è da osservare che anche il sacrificio della croce può ricadere in angustissimi orizzonti per chi assiste alla messa con disposizione d'animo non molto lontana da quella con cui normalmente viene recitato un esorcismo extracanonico, e di fatto l'innalzamento di Gesù sulla croce e il sangue sparso dal Redentore possono tramutarsi in *exempla* per il mal di testa o l'itterizia. D'altra parte anche lo scongiuro contro l'ingorgo mammario, che esibisce l'*exemplum* del nanetto che fa e disfà il malefizio, può in determinati casi innalzarsi di qualche grado nella sfera religiosa se

chi lo recita non si limita a ricavarne un rinnovato senso di confidenza nella vita, ma lascia addirittura mediare per entro la iterazione rituale qualche elementare sentimento di interiore simpatia e di riverente sottomissione per il nanetto deforme irriso dal gruppo delle donne, e che tuttavia, a scuse ottenute, le perdona e le libera dal suo vendicativo malefizio[32].

Questa impostazione metodologica del rapporto fra «magia lucana» e cattolicesimo meridionale comporta una valutazione critica molto severa della concezione protestante di un sud pagano, terra elettiva da cui trarre materiale per la polemica anticattolica. Gli scrittori protestanti hanno in generale parlato, a proposito della vita religiosa del mezzogiorno, di un paganesimo in atto e di una chiesa cattolica che sarebbe, *sic et sempliciter*, pagana anch'essa. L'opera più significativa che riflette questo criterio ermeneutico è quella di Th. Trede sul paganesimo della chiesa romana[33], condotta con materiale tratto quasi esclusivamente dalla vita religiosa e del costume delle regioni che fecero parte del regno di Napoli. La tesi dell'autore è che la Chiesa non ha vinto il paganesimo greco-romano, ma, al contrario, il paganesimo ha vinto la Chiesa: «nell'otre è rimasto il vino vecchio, solo l'etichetta è cambiata»[34]. Non già che la «superstizione» popolare sia cosa specifica del sud, poiché esiste ovunque; il Trede è costretto a riconoscerlo, ma subito aggiunge con la solita enfasi che nel paese dove «nell'oscuro fogliame risplendono le arance dorate» essa assume proporzioni di un gigante, mentre in Germania si ridurrebbe a quelle di un nano[35]. La dimostrazione di questa tesi così scopertamente polemica e confessionale si fonda sulla esposizione dei dati magici, superstiziosi, pagani nel costume popolare e nella vita religiosa delle genti meridionali e su corrispondenti commentari eruditi che, caso per caso, richiamano gli antecedenti del mondo antico. L'opera si apre con la descrizione del tempio di Poseidon a Pesto,

coronata dall'enfatico enunciato: «Il tempio di Pesto sta davanti a noi qual morto avanzo del Paganesimo; le pagine che seguono intendono rintracciarne i resti viventi nella vita umana»[36]. Si dispiega infatti sotto gli occhi del lettore una sorta di vivente museo degli orrori della vita religiosa del sud, con lunghe digressioni erudite indirizzate a mostrare appunto che nulla è cambiato dal tempo degli dèi falsi e bugiardi. L'atteggiamento dell'autore è sempre quello di far le mostre di coprirsi il volto e di levare alte grida di orrore via via che viene rivelando a se e agli altri il mostruoso spettacolo di una *Kulturschande* senza precedenti. La prima rivelazione è senza dubbio abbastanza sconcertante:

> La penna esita quando è costretta a scrivere di cose di cui lo scrivente sa che appariranno non credibili al lettore. E certo incredibile è il fatto che ci apprestiamo a riferire: il Padre Eterno è conosciuto soltanto in una ristretta cerchia della popolazione meridionale, e gli sono resi onori solo da un trascurabile numero di persone della città di Napoli, e in un solo luogo delle regioni del sud si incontra il suo culto, cioè in una sola delle centinaia di chiese della detta città[37].

Dopo la constatazione perentoria che «dio onnipotente è lontano dai cattolici del sud»[38], l'autore passa a determinare che cosa invece sarebbe loro vicino o vicinissimo, e la risposta è uniforme: paganesimo greco-romano. Il capitolo sul Santuario di Montevergine e sull'immagine portentosa della Mamma Schiavona dà luogo alla solita riduzione del culto di Maria alle dee madri pagane[39]; la festa della cosiddetta Madonna delle galline a Pagani offre lo spunto per un commentario erudito su Demetra e Cerere e sui riti sacrificali che ne accompagnavano il culto[40]; S. Anna è equiparata alla greca Hera e alla romana Giunone, poiché per le donne tutte e tre stanno a indicare «la stessa cosa»[41]. La magia dell'acqua benedetta, le nubi di incenso, i fiori sull'altare, le luci davan-

ti alle immagini, i voti, le reliquie di ogni sorta, immagini e statue in tale profluvio che a Napoli è più facile incontrare un dio che un uomo: tutto questo è pagano[42]. Gli angeli custodi sono i genî[43], il *monacello* si collega ai lari e ai penati[44], e così via sino a giungere alla più scoperta eredità del mondo antico, come il culto dei serpenti ancor vivo in tutto il sud e soprattutto in Calabria[45], e le streghe e gli spiritati e i preti esorcisti e gli esorcisti extracanonici chiamati in Sicilia *caporali*[46] e il malocchio e la jettatura[47] e così via. Ora è evidente che un'opera del genere non meriterebbe neppure l'onore della critica se non rappresentasse in modo eminente un tipo di valutazione del cattolicesimo meridionale che, nell'assenza di opere storico-religiose sull'argomento, influenza notevolmente il giudizio corrente, in contrapposizione polare all'altro tipo di valutazione di un sud pio e devoto, e di una Napoli religiosissima. Ora è da dire subito che ogni riduzione della vita magico-religiosa del mezzogiorno al paganesimo del mondo antico è destinata a restare un semplice argomento polemico confessionale, o un impressionismo turistico superficiale: il più elementare senso storico rende avvertiti che il paganesimo antico, col suo complesso mondo mitico-rituale, con le sue articolazioni e differenziazioni in diverse e distinte civiltà religiose variamente mediatrici di valori, è ben morto ovunque, e vano sarebbe credere di averlo ritrovato nel sud e nel cattolicesimo meridionale con le sue particolari determinazioni e sfumature. Senza dubbio per chi si propone di ricostruire determinati aspetti della vita religiosa del mondo antico, un certo valore documentario può assumere – in casi determinati e quando siano osservate particolari cautele – la indicazione dei corrispondenti relitti folklorici: è ciò che noi stessi abbiamo tentato di fare a proposito del pianto rituale antico[48]. Ma per chi si propone di intendere la vita religiosa della moderna società meridionale la quistione dei «relitti» non si pone in mo-

do preminente, poiché al centro sta in questo caso l'analisi del come e del perché in tale società vi sia una certa rete di comunicazioni e di raccordi del *basso* verso l'*alto*, del subordinato e del frammentario verso l'egemonico e l'unificatore: e quest'analisi non dovrà mai perdere di vista una dinamica che accenna al mondo moderno, anche se comporta momenti di arresto e di contraddizione, deviazioni e ricadute. La società meridionale presenta oggi un volto nel quale invano cercheremmo i tratti della Magna Grecia, e ciò per la semplice ragione che in una misura o nell'altra la società meridionale ha partecipato al movimento della civiltà cristiana e della civiltà moderna: si tratterà piuttosto di determinare proprio la misura di tale partecipazione, e di ricavarne come risultato un quadro in cui trovino posto anche i dati della «magia lucana» e quelli relativi al «cattolicesimo meridionale»[49].

L'analisi, sia pur sommaria, dei raccordi della magia lucana con la particolare accentuazione magica del cattolicesimo meridionale e con il nucleo magico che appartiene al culto cattolico nel suo complesso già accenna di per se ad una prospettiva molto più larga di quella strettamente regionale o locale dalla, quale siamo partiti. Tale prospettiva si allarga ulteriormente e comincia ad assumere il suo esatto significato storiografico quando dall'importanza del momento magico nel sud passiamo ad un'altra serie di raccordi e formazioni intermedie nel seno stesso dell'alta cultura laica del mezzogiorno, e procediamo a misurare la partecipazione del pensiero meridionale a quella alternativa fra magia e razionalità, incantesimo e scienza, esorcismo ed esperimento, che costituisce uno dei temi fondamentali da cui è nata la civiltà moderna. Infatti proprio qui, nella sfera di tale partecipazione, noi ritroveremo – rispetto al corrispondente moto del pensiero europeo – determinati ritardi di sviluppo, e limiti di forza espansiva, e lacune e compromessi altamente istruttivi per la valutazione complessiva di una

dinamica culturale di cui la rozza «magia lucana» e le accentuazioni magiche del cattolicesimo meridionale rappresentano l'aspetto più scopertamente negativo. In generale in ogni società moderna ciò che resta più in basso nella scala dei valori culturali, il rottame del passato e il greve peso di formazioni mentali ritardatarie, e in particolare il rilievo che conservano i tecnicismi magici, chiamano in giudizio proprio ciò che sta più in alto tra le forme egemoniche di cultura, e invitano a verificarne le pretese di egemonia e di verità, di coerenza e di forza espansiva e unificatrice: allo stesso modo – secondo che ricordava il Croce al termine della sua *Storia del Regno di Napoli* – re Carlo d'Angiò ai «buoni uomini di Napoli» che gli imploravano misericordia per la rivolta della città e se ne scusavano dicendo che era opera di folli, chiese severamente: «E che facevano i savi?» E invero, in questa allargata prospettiva si presenta a prima vista un singolare contrasto: proprio in quest'angolo d'Europa, designato geograficamente come Italia meridionale e politicamente come regno di Napoli sino al '60, balenarono, con i Bruno e i Campanella, temi di pensiero che notevolmente concorsero a rompere la tradizione: della magia cerimoniale e demonologica del medioevo, e a dischiudere attraverso la «magia naturale», il senso delle possibilità demiurgiche dell'uomo; proprio in quest'angolo d'Europa, in Napoli, dalla seconda metà del secolo decimosettimo alla fine del secolo decimottavo si svolse – con anticipo rispetto ad altre regioni della penisola – il moto illuministico e furono scritte opere di importanza europea; proprio in quest'angolo d'Europa la considerazione del primitivo e del barbarico mediò, col Vico, quel senso della ragione storica che, precorrendo il dispiegato storicismo del secolo successivo inaugurò l'umano ripensamento del vario agire culturale umano innalzantesi dal sentire senza avvertire al sentire con animo perturbato e commosso e infine al riflettere con mente pura: e tutta-

via è questa una delle aree europee in cui più intenso appare il contrasto fra i vertici dell'alta cultura e le copiose testimonianze di arcaiche formazioni mentali popolari le quali non soltanto formano i «relitti magici» in senso stretto, ma influenzano e colorano in modo particolare lo stesso cattolicesimo. Ora questo contrasto – che all'uomo politico e all'educatore pone determinati problemi pratici per una più attiva partecipazione delle genti meridionali al moto complessivo della civiltà moderna – stimola lo storico ad una serie di ricerche particolari da condurre innanzi ed approfondire nel quadro di una *storia religiosa del sud* concepita come esatta misurazione della partecipazione del pensiero meridionale alla grande alternativa magia-razionalità così importante – come si è detto – per la nascita della civiltà moderna. A questa storia cosi ricca di problemi noi intendiamo qui portare un modesto ma non irrilevante contributo, illustrando un processo definito, e cioè la trasformazione della fascinazione tradizionale in quel prodotto ideologico e di costume che verso la fine del 700 ebbe origine a Napoli e che da Napoli si diffuse nel resto d'Italia sotto il nome di jettatura. L'analisi di questo che è un processo minore in seno al tardo illuminismo napoletano ci sembra particolarmente istruttiva al fine di misurare certi limiti della partecipazione della cultura meridionale alla consapevole opzione compiuta dalla civiltà moderna a favore della razionalità, contro la magia.

6

Illuminismo napoletano e magia: la jettatura

Nelle civiltà magico-religiose del cosiddetto mondo primitivo o antico, così come nei relitti folklorici della più rozza magia cerimoniale, fascinazione preterintenzionale e fattura deliberata, malefizio dello stregone e insidia

di spiriti e dèmoni, possessione ed esorcismo, amuleti e controfatture, ispezione di segni e pratiche divinatorie fanno parte di uno stesso ordine ideologico, la cui importanza e funzione nel quadro complessivo della vita religiosa di una determinata civiltà o di una determinata epoca va di volta in volta determinato. Se però vogliamo trovare nella storia dell'umanità una prima presa di coscienza culturale che la fascinazione non ha a che fare con forze magiche in senso stretto, ma con fatti che appartengono alla sfera naturale e profana, dobbiamo rifarci al pensiero greco, dove ritroviamo – nel quadro della tradizione sensistica e materialistica democritea – i primi abbozzi di una teoria fisica secondo la quale la fascinazione sarebbe da ricondurre a effluvi o emanazioni che si staccherebbero dai corpi dei fascinatori, e il primo avvio ad una teoria psicologica secondo la quale la fascinazione sarebbe il prodotto di «immagini»che col loro carico di invidia e di malignità si dipartirebbero dall'occhio e dallo sguardo, onde poi dall'azione di tali particelle materiali o «immagini» che siano, deriverebbero per la vittima funeste alterazioni nel corpo e nell'anima[50]. Interpretazione magico-demonologica, teoria fisica e teoria psicologica della fascinazione attraversano tutto il medioevo, variamente combinandosi in diverse sfumature: ma, in conformità dello sviluppo della demonologia cristiana e della attribuzione al demonio dei prodigi della magia, la fascinazione mantenne in questa età una colorazione prevalentemente diabolica e stregonesca. Questa situazione subì un mutamento radicale nell'epoca della grande crisi della magia cerimoniale e demonologica, cioè nell'età del Rinascimento e della Riforma. Come ha acutamente osservato il Garin, nel medioevo la bassa magia e le elaborazioni colte stanno ai margini di un pensiero che ferma il cosmo in un ordine immutabile, governato da Dio: nell'età del Rinascimento la scelta fra razionalità e forze oscure, che sembrava nel medioevo definitivamen-

te compiuta, torna a riproporsi con tutta la sua energia attuale alle coscienze e accenna alla ricerca di un nuovo ordine e di una nuova sistemazione. La magia naturale rompe la cristallizzazione medievale e solleva l'uomo a esploratore e a demiurgo di un cosmo plastico, riboccante di segreti e di potenze occulte; si dischiude così l'alternativa fra esorcismo ed esperimento, fra cerimonia e scienza. Nel medioevo i fermenti per una maggiore interiorità della vita religiosa erano stati più o meno faticosamente ricondotti entro l'alveo della Chiesa: nell'età della Riforma proprio sul punto di quella interiorità del divino, che in altro senso e in altra direzione costituisce una istanza antimagica e antiritualistica, si determina una clamorosa frattura che rompe l'unità del mondo cristiano. Nel medioevo la bassa magia popolare di stregoni e di fattucchiere continuò a sopravvivere nei volghi senza tuttavia chiamare a raccolta contro di essa tutte le forze ideologiche e repressive della cultura egemonica: nell'età del Rinascimento e della Riforma la bassa magia e braccata, trascinata nei tribunali, giudicata e condannata sia nel mondo cattolico che in quello protestante, e ancorché giudizio e condanna si fondino qui sulla fanatica persuasione, da parte dei giudici, della realtà del patto tacito e espresso col demonio, certo è che anche per questa via traversa fu combattuta una memoranda battaglia contro la magia cerimoniale e la stregoneria, una battaglia che mobilitò tutte le forze repressive dei tribunali ecclesiastici e secolari.

Ora a questo vasto drammatico processo che riunisce insieme temi di sviluppo così diversi e in apparenza indipendenti o addirittura contrastanti, anche la ideologia della fascinazione partecipa largamente, riproponendosi alla scelta culturale e tornando a formare problema aperto. Da una parte, nell'ambito confessionale e repressivo, acquistò particolare rilievo la interpretazione demonologica, onde per es. il beneventano Leonardo Vairo, ca-

nonico regolare dell'ordine di S. Benedetto, dottore in sacra teologia, vescovo di Pozzuoli dal 1587, nella sua opera *De Fascino* (1589) considera il fascino «una qualità perniciosa indotta per arte di demoni, in virtù di un patto tacito od espresso con i demoni»; e il Del Rìo annovera il fascino fra i malefici, i quali comportano appunto l'intervento del demonio; nel che veniva riaffermata una mai intermessa tradizione teologica, ma con un vigore e un impegno che si spiegano solo ricordando che siamo nel pieno dell'epoca delle spietate persecuzioni contro le streghe, inaugurata quasi un secolo prima con la bolla *Summis Desiderantes* e col *Malleus Maleficarum*. Al contrario nell'ambito della «magia naturale» prevalevano le interpretazioni orientate in senso naturale che lasciavano da parte i demoni, e facevano variamente appello a influenze celesti, al viziamento dell'aria da parte dei raggi visivi e degli spiriti del fascinatore, o alla potenza della immaginazione e dell'emozione: tutte motivazioni non nuove, ma che nella magia naturale della Rinascenza acquistano talora un nuovo significato, soprattutto per quel che concerne la potenza della immaginazione e della passione umana: infatti qui ritroviamo in ultima istanza una delle espressioni della rinnovata coscienza che lo spirito umano ha virtù modificatrici del mondo fisico, il quale a sua volta non è materia inerte, ma natura animata, sensibile, appassionabile, e quindi atta ad essere prodotta o dissolta nelle sue forme per una forte passione e per una vivace immaginazione che si accendano nel cuore e nella mente dell'uomo, rispecchiandosi nell'occhio e nello sguardo. Una simile impostazione comportava però un continuo passaggio dalla interpretazione psicologica a quella cosmologica, e l'acritico accoglimento di antiche credenze connesse alla magia cerimoniale e demonologica, come può vedersi nel seguente passo del Campanella:

L'occhio manifesta molte cose magiche, poiché incontrandosi un uomo con l'altro, pupilla con pupilla, la luce più possente dell'uno abbaglia e abbatte l'altro che non può sostenerla, e spesso induce quella passione che ha, nel paziente: gli amanti amore, gl'irati sdegno, i turbati mestezza; ma poco dura, perché non si fermano e non è d'altronde la passione fomentata. Dicono che il basilisco con la vista uccide, perché ardenti e velenosi spiriti da lui escono, quali col fiato et occhi bevemo; si stima che covi con la sua forza, perché, mirando con affetto un arbore tenero o qualche fanciullo lo fan morire. Chi ammira una cosa, inarca le ciglia e vorria aprire gli occhi, tanto che gli entrasse la cosa ammirata, per conoscerla e goderla, e, per quell'aprire, manda fuori spiriti assai avidi de la cosa desiderata e ammirata, e quelli si comunicano subito nella tenerezza per li pori, e operano come nel generante facevano (...) talché, vinti, li spiriti dell'arboscello e del fanciullo cedono e non ponno nutrire il composto e s'ammortano. Questo fanno più le vecchie a cui non vengono le purgazioni, e hanno però esalazioni fetide in bocca e negli occhi, talché, mirando in uno specchio, l'appannano, ché il fresco specchio s'appiglia di quel vapore grosso, come il marmo dello scirocco, densandolo con la sua freddura e resistenza. E il filo, tocco dallo sputo loro, si putrefà; e dormire con le vecchie a' bambini fa mancar la vita, e crescerla a quelle...[51]

Nella prima parte di questo passo non entrano in considerazione né demoni né streghe, ma solo potenze dell'anima e rapporti psicologici: ma poi riappaiono le equivoche azioni naturali occulte e le antiche superstizioni della più bassa magia cerimoniale. Questi elementi isolatamente presi sono certamente contrastanti e irriducibili a coerenza logica, ma nel concreto contesto in cui sono inseriti partecipano alla fondamentale unità di tono e di ispirazione dell'opera campanelliana, tutta pervasa dal ritrovamento della potenza dell'uomo al centro del cosmico sentire e patire: onde nel passo l'accento è spostato sulla interpretazione psicologica del fascino, e le azioni occulte di una immaginaria cosmologia, come le antiche superstizioni di derivazione stregonesca, già accennano a

ritirarsi nell'ombra. La consapevole alternativa fra magia e razionalità non appartiene tuttavia alla «magia naturale» del Rinascimento, ma piuttosto alla successiva età illuministica: e infatti alle soglie di questa, noi ritroviamo nell'inauguratore della nuova epoca, Francesco Bacone, la laicizzazione completa del «fascinare» e dello «stregare», intesi ormai come mero rapporto psicologico:

Nessuna affezione è stata osservata atta a fascinare o a stregare tranne l'amore e l'invidia: l'una e l'altra comportano veementi desideri, i quali danno luogo a immaginazioni e suggestioni, e facilmente si manifestano negli occhi, specialmente in presenza di oggetti che inducono alla fascinazione[52].

Fu la sensibilità romantica a portare un contributo decisivo a quel processo di umanizzazione e di laicizzazione che riconduce il fascino alla cerchia delle passioni umane e che ha lasciato nel nostro uso linguistico espressioni come «il fascino della personalità», «il fascino di una bella donna», «gli occhi che stregano» e simili. La prima metà del romanticismo letterario è dominata dal tipo dell'eroe byroniano, il cui «satanismo» appare come interiorizzazione e psicologizzazione di Satana. Si ricordino le famose stanze di *Lara* (canto 1°, XVII-XIX) nelle quali Byron ritrasse il cupo ritratto di se stesso:

...A onta di tutto quel gelido mistero del suo aspetto, e del piacere che sembrava dargli il restarsene oscuro, egli aveva (se non era piuttosto un dono naturale) cert'arte di scolpire il ricordo di se nel cuore degli altri. Non era amore, ne odio, non era nulla di quanto il linguaggio possa immaginare per tradurre il pensiero; ma coloro che lo vedevano non lo vedevano invano, e una volta che lo avessero visto, ridomandavano di lui; e coloro ai quali egli parlava, ben si rammentavano, e sulle sue parole, quantunque leggere, solevano meditare. Nessuno sapeva come o perché, ma egli s'avviticchiava per forza intorno allo spirito dell'ascoltatore; una volta accolto, vi rimaneva impresso, sia che lo si amasse o che lo si odiasse; per recente che fosse la data in cui era sorta o l'amicizia, o la compassione, o l'avversione,

egli seguitava a crescere nell'intimo del pensiero. Non potevi penetrare nell'anima di lui, ma scoprivi con stupore ch'egli aveva trovato la via della tua. La sua presenza non cercava di perseguitarti; egli otteneva a forza dal cuore un interesse affatto contro la volontà: vano era divincolarsi in questa rete mentale – il suo spirito sembrava sfidarvi a dimenticarlo.

Analoghi tratti nel *Corsaro* e nel *Giaurro*. Il *Corsaro* è un pallido eroe, alta la fronte, immerso in una calma sinistra che il rapido trascolorar del volto denunziava essere soltanto come una sorta di pietra sepolcrale dietro alla quale si agitava un mondo di incolte passioni mortali:

Un solo dei suoi truci sguardi bastava a soffocare un'indagine troppo spinta. Pochi son coloro il cui occhio avrebbe potuto sostenere lo scontro di quello sguardo scrutatore... Un demonio pareva ridesse nel suo ghigno, un demonio che svegliava ad un tempo l'ira ed il timore, e là dove il suo cipiglio d'odio si posava, impallidita fuggiva la speranza, e la Pietà sospirava: Addio.

Il *Giaurro* svolge lo stesso tema:

Torvo e non di questa terra è il ceffo che balena sotto il suo tenebroso cappuccio. Il lampo di quell'occhio dilatato svela troppe cose di tempi trascorsi; benché mobile e dubbia la sua espressione, spesso il riguardante si pentirà d'averlo fissato, poiché entro vi sta in agguato quel fascino senza nome che, sebbene lui stesso senza nome, parla di uno spirito ancora elevato e non spento, che pretende e mantiene supremazia... Il monaco mezzo atterrito, quando l'incontra da solo vorrebbe scansarlo, come se quell'occhio e quell'amaro sorriso trasfondessero in altri il terrore e la colpa. Non sovente egli accondiscende a sorridere, e quando lo fa, è triste vedere come non faccia che schernire la sventura... Ma ancora più triste sarebbe rintracciare quali sentimenti un giorno animassero quel volto: il tempo ancora non ha fissato i suoi tratti, e ha lasciato lineamenti più puri commisti ad altri maligni; e vi sono sfumature non appieno svanite, che parlano d'uno spirito non del tutto degradato dagli stessi delitti in cui è stato immerso. Il volgo non discerne altro che l'ombra d'azioni perverse e un meritato destino può intravede-

re un'anima nobile, un alto lignaggio. Ahime! Benché entrambi largiti invano – se la ventura poté alterarli e la colpa macchiarli – non fu ad un volgare terreno che tali eccelsi doni vennero concessi, eppure lo sguardo ne è ora attirato con poco men che timore.

Pallido volto, inaccessibilità, calma apparente contaminata dalla oscura pressione di sinistre passioni, melanconia per antichi delitti misteriosi o per non scontate sventure, origine sconosciuta e alto lignaggio di angelo decaduto, orgoglio smisurato e cupa gelosia del vivente: questi i tratti salienti dell'eroe byroniano. Il «fascino» di questo eroe sta nel fatto che gli altri si sentono agiti irresistibilmente da lui, e incappano nelle maglie di una rete dalla quale inutilmente cercano di divincolarsi. L'eroe byroniano minaccia l'autonomia personale della decisione e della scelta; «continua a crescere nel pensiero» e polarizza l'interesse su di sé con una perentorietà che sfida la libertà di dimenticare. La disposizione servile che suscita in altri il suo volto e il suo portamento, e il senso di soggezione e di dominazione che il suo sguardo ingenera nella vittima, hanno un carattere funesto proprio perché sottopongono la vittima alla perdurante tentazione di lasciarsi riassorbire nell'inconscio, e quivi diventare miserabile preda di quella infinita gelosia del vivente da cui l'eroe satanico è travagliato senza soluzione. Non è difficile ravvisare qui come una eco dell'antica fascinazione: ma ora l'accento non batte sull'ordine mitico-rituale delle energie demoniache e delle cerimonie di esorcismo, e si ha soltanto una oggettivazione letteraria di eroi e di vittime in cui Satana diventa il simbolo del lato oscuro dell'uomo. In luogo di miti e cerimonie sta ora la nuova sensibilità romantica per l'intricato rapporto umano tra luce e ombra, valore e passione, coscienza e inconscio, e da questa sensibilità procedono determinate figure della fantasia poetica o della varia elaborazione letteraria. Siffatto processo di umanazione e laicizzazione dell'antico

fascino si attua altresì mediante l'accentuazione del profanassimo mondo dell'eros come sfera elettiva del malefizio. Gli eroi fatali della letteratura romantica seminano intorno a sé la maledizione che pesa sul loro destino soprattutto come amanti, in quanto consumano a morte le donne amate: sul modello del suo rapporto privato con Augusta o Annabella, Byron fa dire a Manfredo a proposito di Astarte: «Io l'amavo e l'ho uccisa» (*Manfredi*, atto II, scena 1ª e 2ª). Al tipo dell'eroe fatale byroniano fa riscontro il tipo della donna fatale, nella quale riecheggiano motivi esterni delle streghe della magia cerimoniale: e come l'eroe di una delle ballate della Guzla di Mérimée ha le pupille gemine – che è un tradizionale stigma delle streghe, – così le ha Nyssia, l'eroina del *Roi Candaule* di Th. Gautier. La Matelda del Lewis, la Velleda dello Chateaubriand, la Salammbô del Flaubert, la Carmen del Mérimée, la Cécily di Sue e la Conchita di Pierre Louys sono esplicitamente maghe o streghe che affatturano a morte i loro uomini: ma son maghe e streghe che recitano i loro incantesimi solo nella fantasia dei letterati, e che in realtà mediano una esperienza sin troppo profana di quell'umano (o di quel disumano) che è connesso al fascino, alla malia o alla potenza di asservimento e di perdizione che procedono dalla donna fatate[53].

Se ora ci volgiamo al pensiero meridionale e ci chiediamo in quale misura esso partecipò a questo particolare processo di risoluzione umanistica nel quadro di quella alternativa magia-razionalità che tanta importanza ha nella formazione della civiltà moderna, si impone il riconoscimento che durante il Rinascimento il pensiero meridionale contribuì in modo decisivo a quel processo, così come – in generale – ebbe per certi rispetti una funzione egemonica rispetto alla alternativa magia demonologica-magia naturale. Proprio nel sud, e per merito di uomini del sud, furono infatti toccati nel modo più rappresentativo i termini estremi di una alternati-

va in cui era allora impegnata la coscienza culturale europea, e cioè la fascinazione abbassata a nefando patto col demonio e la fascinazione riassorbita nella potenza della passione e della immaginazione umana, in uno scenario cosmico anch'esso vibrante di ascose potenze e possibilità: onde all'accentuazione demonologica del *De Fascino* del beneventano Vairo fa riscontro la interpretazione magico-naturale del nolano Bruno e soprattutto dello stilese Campanella. Ma col tramonto del Rinascimento e con l'avvento della successiva età illuministica, e col riproporsi in termini più rigorosi e più propri dell'antitesi magia-razionalità, si manifesta nel pensiero meridionale un singolare fenomeno che merita di essere analizzato.

Com'è noto la graduale assimilazione dell'illuminismo anglo-francese risale in Napoli alla seconda metà del '600, allorché taluni filosofi, matematici, naturalisti e giureconsulti introdussero il galileismo, il baconismo, il gassendismo e il cartesianesimo, dando inizio ad un periodo che ebbe la sua massima fioritura nel secolo successivo, e che maturò opere di importanza europea: un periodo, fra l'altro, che si tradusse al tempo del Tanucci anche in concrete riforme, e che – per attenerci al nostro argomento – fece pure compiere notevoli progressi nel campo della legislazione e della pratica giudiziaria, ponendo fine alla perseguibilità dei pretesi delitti di stregoneria e di fattucchieria. Alla influenza di questo moto, e non senza riattacco con la polemica contro la stregoneria e la demonologia già iniziata nella seconda metà del '500 da Giambattista della Porta, si deve se – soprattutto durante la peste del 1656 – non si ebbero in Napoli rigurgiti superstiziosi così largamente condivisi da tutte le classi sociali come avvenne durante la peste milanese del 1630. Senza dubbio a Napoli, in questa occasione, come del resto altrove in occasioni analoghe, vi furono eccessi plebei contro quella particolare sorta di «fascinatori» che erano gli «spargitori di polveri», non dis-

simili dagli «untori» milanesi; ed è anche vero che oltre a lazzari, femminette, preti e frati anche una parte della nobiltà napoletana partecipava alla superstiziosa credenza della peste «manufatta», tanto che Carlo Calà duca di Diano si provò ad imitare in un suo volume le elucubrazioni di Padre Attanasio Kircher sulla peste «artificiosa et magica, seu arte diabolica procurata». Tuttavia già qualche anno prima del 1656, il matematico, filosofo, naturalista e medico Tommaso Cornelio da Rovito satireggiò questa credenza, e così pure la deplorò il medico Geronimo Gatta; e quando scoppiò la epidemia del '56, la superstizione pretesca-popolare sugli spargitori di polveri non trovò credito presso la Deputazione di Sanità, né presso magistrati e avvocati, o almeno non dette luogo a processi e condanne legali, salvo il caso di un Vittorio Angelucci romano, indicato dalla plebe come spargitore di dette polveri, e che del resto fu condannato non per arti magiche, ma per effettivi delitti di cui fu trovato colpevole[54]. Tanto più merita attenzione il fatto che, verso la fine del secolo successivo, quando il moto illuministico aveva già dato i suoi frutti migliori, ed erano risuonate le voci europee di un Giannone, di un Genovesi e di un Filangieri, e il solitario Vico era per suo conto andato oltre la stessa ragione illuministica e si era sollevato al concetto di una provvidenza immanente nella storia umana, sorse e si diffuse in circoli non indotti, e comunque guadagnati al moto illuministico, una sorta di riscaldamento per l'argomento della jettatura col risultato di dare origine ad una nuova formazione mentale e di costume. Ad inaugurare questo sviluppo secondario e minore per entro il maggiore moto illuministico, fu Nicola Valletta, discepolo del Genovesi e di Giuseppe Pasquale Cirillo, dottore *in utroque*, docente di diritto civile nell'università, il quale per «divertimento» della dotta brigata che soleva riunirsi in casa dell'integerrimo giudice marchese di Villarosa scrisse e pubblicò nel 1787

una sua *Cicalata sul fascino, volgarmente detto iettatura*[55]. Mentre, come si è mostrato, l'argomento del fascino era stato affrontato in tutta serietà sia dalla tradizione demonologica rappresentata da un Vairo, sia da quella della magia naturale di un Della Porta, di un Bruno o di un Campanella, nella *Cicalata* esso è affrontato, per la prima volta, con un tono tutto particolare fra il serio e il faceto, scegliendo all'uopo una forma letteraria adatta, che non è quella del grave trattato o del discorso comunque impegnato, ma – appunto – della cicalata, «rampollo in prosa» – come ricorda Croce – «della poesia bernesca in lode delle cose non lodevoli e in asserzione delle verità non vere». A parte il tono della dedicatoria a monsignor Antonio Gürtler, vescovo di Thiene e confessore della regina, il Valletta parla esplicitamente di «soggetto scherzevole», così come nella prefazione che segue la dedicatoria asserisce che, nello scrivere la sua operetta, si è compiaciuto di «dar corpo ad un'ombra e crear dal niente una cosa, per divertimento di una dotta brigata», cioè appunto per i frequentatori delle riunioni letterarie in casa del marchese di Villarosa: onde al Croce parve che l'autore credesse alla jettatura solo per finzione letteraria, e che in sostanza con la sua operetta indulgesse soltanto ad un capriccio o ad una moda della buona società dell'epoca, che aveva preso ad interessarsi dell'argomento «per farne uno dei riempitivi del suo ozio, un suo convenzionale infiammarsi per quello che in fondo non importa e in cui non si crede». Il Croce riconosceva che l'autore «ha l'aria di credere fermamente nella realtà dell'oggetto di cui tratta», ma avvertiva che quest'aria era conforme all'istituto del genere letterario prescelto, e quindi confermava che il suo discorso aveva il carattere «di scherzo di un miscredente, o tutt'al più di chi non crede ma pure pensa con Amleto che tra cielo e terra vi sono molte cose che non entrano nella nostra filosofia[56]». Ora a noi sembra che a le cose non stiano propriamente

cosi, e che su questo punto la interpretazione del Croce abbia bisogno di correzione.

Innanzi tutto è da osservare che il Valletta credeva nella jettatura, a e in non molte remote pieghe dell'anima, come stanno a testimoniare due episodi della sua vita da lui stesso narrati, il primo quando gli morì la figlia ancora in fasce perchè uno jettatore l'aveva guardata «con occhio torvo e obliquo», e il secondo quando un altro jettatore gli fece fallire il tentativo di presentare al sovrano un memoriale nel quale chiedeva per motivi di salute la dispensa dalle giornaliere lezioni all'università. Ma ascoltiamo le sue parole:

Lascio eziandio da parte tutte le osservazioni fatte da me sulle jettature in mia persona sofferte, oh quante! Oh quali! Ma sotto la cenere del silenzio le copro, perché non si dica di aver'io per amor della causa traveduto, ed o mi sia ingannato o ingannare presuma. Due però ultime jettature non posso rimanervi di rammentare. La prima che mia figlia in fasce, mirata appena con occhio torvo ed obliquo da un empio jettatore, cambiò la più florida vita con la morte. L'altra: avea io, non ha guari, composto un memoriale al mio amabilissimo Sovrano, col quale esponeva le mie fatiche fatte per venti anni da Professor di Leggi nell'università de' Regi studj, e la mia cagionevol salute, che più non mi permetteva di fare le giornaliere lezioni: e chiedea cosa ch'altri prima, occupando la stessa mia cattedra, ottenne pure dalla munificenza sovrana. Ma che! Un mio intrinseco amico, che poi ho conosciuto terribil jettatore, mi si avvicinò in brusca cera e sentendo da me la pretensione mia, in atto ch'io mi poneva in carrozza per portarmi alla Real Villa di Caserta, mi rispose: «difficile». E che ne avvenne? Quanto di male si può immaginare in un viaggio. Acque dirotte per vie, vetturino avvinazzato, dolori ad un cavallo; finalmente in procinto di avvicinarmi ad umiliare le mie suppliche al Re, non mi trovai in tasca il memoriale, che gelosamente avea dianzi custodito. Il peggio è che tuttogiorno quel maledetto jettatore si ricorda ridendo di quel fatto, e le speranze mie attraversa e respinge[57].

Il Croce concede che l'accenno a questi due episodi sembra contrastare con la interpretazione di una credenza simulata per semplice impegno letterario; ma si toglie dall'imbarazzo asserendo che l'accenno alla morte della bambina costituisce «forse» una nota inopportuna e stridente rispetto al tono generale della *Cicalata* e al correlativo impegno di giocosa finzione letteraria. A noi invece sembra che la verità sia diversa, e cioè che il Valletta attribuì sul serio a potenza jettatoria sia la morte della bambina che il fallimento del suo viaggio alla reggia di Caserta, così come dovette credere in vari occulti interventi del genere in parecchie altre occasioni della sua esistenza.

Resta ora da definire in che modo sia propriamente da intendere il tono della Cicalata, e la disposizione d'animo con cui fu scritta. Dopo aver ragionato sulla jettatura e sulla ferma credenza che nel fascino ebbero il mondo antico e l'età di mezzo, il Valletta giunge alla Napoli dei suoi tempi:

Ma a che vado io vecchi esempi rivangando, e perché abuso dell'attenzione vostra trasportandovi in tanti luoghi, per tanti tempi: come se in casa, nella piazza, nel foro, nella campagna non osservassimo tuttogiorno e su di noi e d'altri funestissime jettature? Pur io lascio da banda innumerevoli eventi non ideati, ma noti nel Paese nostro ad uomini di sincera fede: là caduta una scatola di porcellana dalle mani di un noto integerrimo Consigliere, perché un uomo quanto dotto, jettatore altrettanto, poc'anzi domandato l'avea del prezzo d'essa, e l'avea lodata; qua rotta una durissima pietra sulla quale lavoravasi il cioccolato, sul punto che lo stesso jettatore domandò della durata di essa; costi caduto dall'alto sul collo di un monaco fatticcio, un gatto che ce lo ricamò coll'unghie, in punto ch'altri il lodava; colà cadute ad uno ad uno biondeggianti poma da' rami, all'aspetto di una donna; morti tutti gli innocenti augelletti di un galantuomo, perché volle vederli un occhio malefico; cambiata la sorte del gioco al venire d'un iettatore; disgrazie, tempeste; dolori, pericoli, denti caduti, rotti cocchi, estinti cavalli, fontane

disseccate, ed innumerevoli altri fatti di potentissima jettatura, de' quali non so qual dire, qual tacere[58].

Qui il sorriso o – se si vuole – il riso che intende suscitare questa enumerazione intenzionalmente caricata comporta innanzi tutto il contrasto fra una coscienza culturale superiore, che ha appreso dall'illuminismo il grande tema della razionalità dell'universo, e della potenza trasformatrice dell'opera umana rischiarata dal lume della ragione, e una coscienza culturale inferiore, ancora non superata, secondo la quale, al contrario, tutto va di traverso con una regolarità e una prevedibilità che costituiscono esattamente il rovescio di un mondo «illuminato»: il rovescio a tal punto che non solo le vittime ma gli stessi agenti – gli jettatori – sono stretti nelle maglie di questo meccanismo antiumano e antisociale, e più che agenti – come pur erano stregoni e maliarde del tempo antico, che consentivano a stringer un patto col diavolo – tendono piuttosto ad essere inconsapevoli strumenti, e quasi passivi ricettacoli, del sinistro potere jettatorio. In secondo luogo il tono della *Cicalata* nasce dalla mancata soluzione di tale contrasto e dalla istituzione di un atteggiamento mentale e pratico di compromesso, che per un verso non sa rinunziare al vecchio impegno ideologico, e per un altro verso lo svaluta, in nome delle nuove istanze illuministiche, sul piano inferiore del «soggetto scherzevole» e del «dar corpo ad un'ombra»; ma intanto, con questo tributo pagato alla propria epoca, si mantiene il punto e si dà soddisfazione ad una esigenza che è pur presente nelle pieghe dell'anima. Non si tratta quindi di finzione letteraria che serba sul piano dello scherzo frivolo ciò in cui più non si crede, ma piuttosto di un espediente psicologico che, in tempi non più adatti a trattare certi argomenti come cose serie, finge a se e agli altri di trattarli come scherzosi, consentendo in tal modo di non rinunziare completamente ad una ideo-

logia e ad un comportamento nei quali, «in fondo», ancora si crede. Un netto distacco separa questo atteggiamento dalla ironia di un Voltaire, la quale, invece, sottolinea una netta scelta a favore del razionalismo, contro le «imposture» della superstizione e del fanatismo: nel Valletta non c'è propriamente ironia, ma giuoco, e il sorriso nasce non tanto per seppellire il passato culturale, quanto piuttosto per mantenerlo indulgentemente, velato dal tono faceto, che talora trascorre nella buffoneria lazzaronesca: «Ma ci è veramente la jettatura, dirai? Vedi che ci ha da essere, rispose uno, a chi gli faceva il cristiero di notte, e dicea di non trovare il buco». Già nel 1745 il Muratori nel c. X del suo scritto *Della forza della fantasia umana*, polemizzando con la magia e la stregoneria e altre opinioni «oggidì così screditate che non v'ha più se non la gente rozza che se le bee con facilità e se le crede», osserva a proposito del fascino che «troppo infelice sarebbe il genere umano se fosse in mano altrui colla sola volontà e con le sole occhiate l'avvelenare chi è sano»: ora proprio una scelta di questo tipo, impegnata e seria, manca nel Valletta. Anzi, sia pure sul piano dello scherzo polemico, il Valletta indulge per un momento a una scelta opposta a quella operata dall'illuminismo, e auspica una «scienza» che negli stati meglio regolati apra una scuola al fine di istruire gli uomini di tutte le condizioni a riconoscere e fuggire gli jettatori, piuttosto che «fare de' nuovi sistemi, e rovinare l'uomo e 'l mondo per riformarlo»: che equivale al riconoscimento di una fondamentale immodificabile irrazionalità nel corso delle cose umane, sino al punto di farsi giuoco dello slancio fiducioso dell'epoca delle riforme, e da esibire come unica scienza valida e utile quella della jettatura. Sempre col solito tono di scherzo ambiguo, il Valletta in altro passo della sua *Cicalata* richiede che l'ingegno umano si volga finalmente all'argomento della jettatura:

Faticate pertanto, anime pigre ed inerti: studiate sulla jettatura che vi fa fare scoperte grandiose a benefizio dell'uomo e delle nazioni. Se ognuno si fosse stato così colle mani in mano, la terra si crederebbe ancor oggi piana, come una tavola, il cielo solido, come un cristallo, i colori un misto di luci e d'ombra; non si camminerebbe per le vie del mare da' feroci e arditi nocchieri, non si avvicinerebbero agli occhi nostri le bellezze del cielo, non sarebbe penetrato lo sguardo umano nelle viscere della terra, e nel seno della divinità, non si sarebbe fissata la parola, e 'l suono fugace e scorrevole sulle carte, e colle stampe; e che so io ha fatto col suo ingegno quest'uomo, cui niente è impossibile quando il voglia. Voi ve ne state trascurati e neghittosi in materia di jettatura, e poi venite a negarmela con una fronte marmorea, ed ammetterla solo negli spazi immaginari della fantasia. Del rimanente sento io intimo piacere, che a' giorni nostri non solo la bassa plebe le persane malauguriose fugge, ma credono alla iettatura puranche gravi togati, cavalieri di rango, avvocati, giurisperiti, medici valenti, matematici sublimi, acuti filosofi, e tante a me note persone coltissime ed erudite. Gloria al secol nostro, in cui il lume delle scienze e delle belle arti chiaro e alto risplende; e non cede nemmeno in questa parte alla felicità di Augusto, quando cattivi augurj generalmente dicevansi quelle che oggi chiaman iettature[59].

Qui c'è una buffonesca sfida lanciata alla ragione illuministica: con un piglio che sta fra l'improntitudine del lazzarone e la ostentata sicurezza di un illuminato alla seconda potenza, il Valletta rivendica i diritti della «cieca religione» della jettatura, e ai devoti della ragione disseminati in tutta Europa quasi sembra contrapporre le persone «coltissime ed erudite» della sua Napoli, le quali, malgrado il loro illuminismo, continuavano a covarsi nell'animo quell'unica zona d'ombra: la jettatura. Ma per meglio individuare il tono della *Cicalata* e per distinguerlo dalla corrosiva critica di origine illuministica delle superstizioni, gioverà a riscontro ricordare la sottile e arguta prosa con la quale il Manzoni bonariamente giudica – avvalendosi del giuoco letterario delle opinioni del-

l'anonimo – la passione di Don Ferrante per i trattati di magia naturale, e soprattutto per quelli di magia cerimoniale e di stregoneria:

> [Nei trattati] della magia e della stregoneria [Don Ferrante] s'era internato di più, trattandosi, dice il nostro anonimo, di scienza molto più in voga e molto più necessaria, e nella quale i fatti sono di molta maggiore importanza, e più alla mano, da poterli verificare. Non c'è bisogno di dire che, in tale studio, non aveva avuto altra mira che d'istruirsi e di conoscere a fondo le pessime arti de' maliardi, per potersene guardare e difendere. E con la scorta principalmente del gran Martino Delrio (l'uomo della scienza), era in grado di discorrere ex professo del maleficio amatorio, del maleficio sonnifero, del maleficio ostile, e dell'infinite specie che pur troppo, dice ancora l'anonimo, si vedono in pratica alla giornata, in questi generi capitali di malie, con effetti cosi dolorosi.

In un certo senso nel Valletta viveva ancora in modo immediato qualche cosa del Don Ferrante manzoniano, e ciò che pel Manzoni stava come personaggio oggettivato e ironizzato, in lui operava tuttora come parte della sua persona, ancorché la superiore coscienza illuministica consentisse a questa parte di manifestarsi, come si è detto, solo attraverso il velo dello scherzo.

Con questo criterio ermeneutico può essere valutato un altro passo della Cicalata, in cui la jettatura – «nozione, dice enfaticamente l'autore, venuta dalle prime età del mondo» – si dilata nell'immaginazione a occulta e perversa potenza cosmica, messa a disposizione di alcuni individui senza il concorso consapevole della loro volontà:

> Non rispetta la jettatura né i potenti uomini, né i nobili, né i magistrati, e fin nelle alte Regie audace si inoltra, e del male altrui solo gode e si pasce. Ben potrebbe un jettatore, cattedra ottenendo, l'intera università degli studi minare; jettatore un togato, tutto il tribunal collegiato abbagliare, sicche la bilancia della giustizia più non si vegga. La jettatura può nel politico

teatro debaccare: essere di ostacolo all'interno commercio e all'esterno, un esercito ben disciplinato avvilire: far perdere la bussola nei grandi affari, ammutolire un eloquente oratore, che favelli, i trattati fra gli stati sovrani impedire; e che non può fare questa occulta potentissima forza? Questa fra le infinite miserie delle Nazioni, questa dovette essere cagione della sconfitta di Dario: questa dell'oppressione di Annibale; questa del sangue versato a Canne, e del vergognoso avvilimento de' Romani per il felice inganno dei Sanniti[60].

Ed ecco la fisionomia tipica dello jettatore, che il Valletta certamente raccoglieva dalla tradizione popolare, ma a cui dava nuovo vigore e colore, conferendo al giro del discorso una sfumatura intenzionalmente grottesca, che conferma il distacco dalla cupa ideologia del fascino durante il medioevo e la successiva epoca dei processi contro le streghe:

Certi omaccioni co' loro visacci; certi mascheroni, figure da cembali e da cessi; certe donne che avendo visto più di un giubileo, sono rimedio alle tentazioni; alcune quatriduane larve, che non sai se sono sostanza o accidenti; alcuni macilenti, e pallidi più de' poeti Fileta e Archistrato, non la jettano infallibilmente? E non dimostrano nel viso anche i vizi dell'anima?[61].

E tuttavia l'autore traccia queste figure di jettatori con un sorriso che ha dell'ambiguo, e che di fatto par dileguare sulle sue labbra quando narra il più sopra ricordato episodio della morte della figlia in fasce per opera d'uno jettatore: nel che si direbbe che torni per un momento a riprendere i suoi pieni diritti il cupo fascino medievale, rompendo il calcolato equilibrio dell'operetta. Ma solo per un momento: che il tono della *Cicalata* è quello che è, e si mantiene nel complesso abbastanza fedele alle regole del giuoco. D'altra parte nella Cicalata, pur sotto la forma scherzosa, trapela contro la genia degli jettatori un tal quale sordo livore, che è l'ultimo residuo del fanatico odio della precedente età appena lasciata alle spalle.

L 'operetta si chiude con un «progetto» che buffonescamente propone un premio di 10 o 20 scudi a chi saprà sciogliere questioni come queste: se gli uomini «jettino» più delle donne o viceversa, se più chi porta gli occhiali; se più i monaci, e di quale ordine, se la forza iettatoria operi più di lato, di prospetto o di dietro rispetto alla vittima; e così via, completando la proposta con la richiesta di un catalogo «di tutti gli sperimentati jettatori della Città e del Regno di Napoli», onde potersene difendere. Nel che sembra di leggere una parodia di quella sottigliezza giuridica e procedurale che si ritrova nei manuali ad uso e per istruzione degli inquisitori chiamati a decidere nei delitti di magia; ma la parodia del Valletta non è poi del tutto innocente, e si avverte che il timore e il livore sono soltanto dissimulati e attenuati, in conformità dei nuovi tempi: onde la parodia riesce ambigua, o almeno perde alquanto dell'innocenza e della scherzosità che si sarebbe tentati di riconoscerle.

Ma il punto sul quale giova insistere è un altro. Si suole considerare la Cicalata come un prodotto letterario minore della tarda letteratura settecentesca napoletana, una mera curiosità cui toccò per capriccio della moda un notevole successo e l'assidua attenzione di visitatori stranieri. Ora se non si trattasse che di questo, data la tenuità letteraria dell'operetta, e la sua estrema debolezza teorica, sarebbe indizio di mente oziosa il soffermarvisi a lungo. Da un punto di vista letterario – si dirà – la *Cicalata* è al più uno scritto di piacevole lettura, con una relativamente ben ordinata erudizione; e dal punto di vista teorico è certo una inezia; che ad affrontare sul serio il problema del caso e del fato e a indicare i limiti dell'astratta ragione illuministica, ci aveva pensato con ben altri mezzi il *solitario* Vico, il quale pur afflitto in vita da continue traversie, e napoletanamente oppresso dalle angustie della vita familiare («le mogli che infantano» e i «figliuoli che nei morbi languiscono»), si

era con autentico eroismo mentale sollevato all'idea delle traversie che riescono in opportunità e di una provvidenza che è mente immanente al corso della storia umana. Tuttavia è da osservare che la *Cicalata* non è ne una tenuità letteraria ne una inezia teorica, ma una testimonianza di storia del costume di non irrilevante importanza. Il carattere principale di quest'operetta, per cui merita attenta considerazione, è di costituire un documento saliente, e in certo senso inaugurale, di un nuovo costume che si diffuse dapprima nel centro colto della Napoli del '700, che guadagnò poi altri ceti sociali, e che si diffuse fuori di Napoli in tutta l'Italia meridionale e con minore intensità anche a nord della penisola. La disposizione d'animo fra seria e faceta con la quale ancor oggi molti italiani, e soprattutto meridionali, affrontano spesso il tema della jettatura, il «non è vero, ma ci credo» (o il «non ci credo, ma è vero») con cui si cavano d'impaccio in una materia come questa, ridendo della immaginazione superstiziosa della jettatura e al tempo stesso indulgendo al «non si sa mai» dei toccamenti di corna o di chiavi – o di altro ancora che lasciamo discretamente nella penna, – tutto questo è nato a Napoli nella seconda metà del '700 ed è stato fissato come costume nella *Cicalata*. Non certo che una disposizione d'animo simile non esistesse già nel ceto colto della Napoli dell'epoca, ed in brigate di dotti sul tipo di quella che si riuniva in casa del marchese Villarosa: basterebbe a provarlo il poemetto del letterato Cataldo Carducci sulla jettatura, che fu di stimolo al Valletta nello scrivere la sua *Cicalata*, e che affronta l'argomento nello stesso tono tra il serio e il faceto. Nello stesso torno di tempo anche il latinista e poeta beneventano, l'abate Filippo De Martino, scrisse un epicedio latino in occasione della morte del pappagallo del presidente Genisi, il qual pappagallo, come informa il Valletta, morì «per sola causa di jettatura cagionata da un grave e dotto togato»; e lo stesso De Mar-

tino ne dette la traduzione in dialetto napoletano, nella quale il fatale esito della operazione jettatoria è scolpito nel verso: «Contr'a chill'uocchie non balette nciarmo» (contro a quegli occhi non valse incantesimo). Sempre nello stesso torno di tempo, Giuseppe Pasquale Cirillo, giurista e avvocato, maestro del Valletta, compose e fece recitare per la propria casa la commedia *I Malocchi*, in cui dominava la scena, pur senza mai apparirvi, la figura di un tremendo jettatore, Don Paolo Verdicchio, il quale disponeva di tanta potenza jettatoria da operare a distanza, salendo su un campanile di qualche chiesa di Salerno, e guardando verso Napoli «con l'intenzione di far male»[62]: e sebbene il malocchio appaia qui non propriamente involontario, e ritenga qualcosa dell'antica fattura stregonesca, tutta la vicenda è presentata con disposizione d'animo simile a quella che abbiamo incontrato nella *Cicalata*. Tuttavia, ad onta di tali precedenti, fu lo scritto del Valletta che, per il suo carattere discorsivo e motivato, e per la vivacità e la relativa completezza con cui tratta la materia, ebbe la funzione di *fissare* una vaga e fluida disposizione d'animo operante nella Napoli colta dell'epoca, e di tramutarla in un costume dotato di stabilità e di equilibrio strutturale, e perciò atto a diffondersi e a socializzarsi. Fu lo scritto del Valletta a condurre innanzi nell'ambiente napoletano il già da tempo avviato processo di disgregazione folklorica del fascino come seria credenza magica, di magia cerimoniale o naturale che fosse; ma, al tempo stesso, fu lo scritto del Valletta che decisamente concorse a fermare il processo a mezza strada, in un compromesso psicologico caratteristico rispetto all'ambito del diversamente orientato «costume» illuministico europeo. Ma conviene ora meglio determinare la efficacia culturale della *Cicalata* in quanto strumento di fissazione, di fondazione e di diffusione del nuovo costume.

Ne1788, cioè l'anno successivo dalla pubblicazione della *Cicalata*, Gian Leonardo Marugi di Manduria, medico e filosofo e curioso del progresso delle scienze della sua epoca, traduttore e annotatore del *Saggio* di Locke, chiamato nel 1797 ad insegnare etica nell'Università di Napoli, aperto alle idee giacobine tanto da essere condannato a morte durante la reazione borbonica per la sua attiva partecipazione alla Repubblica Partenopea, e infine deputato al Parlamento del 1820, dette alle stampe una imitazione della *Cicalata*, che intitolò *Capricci sul fascino*[63]. Se dovessimo valutare i *Capricci* secondo il criterio dell'importanza letteraria o del rigore teorico li potremmo lasciar cadere senza danno nell'oblio: ma dal punto di vista della storia del costume l'operetta ha invece il suo rilievo, e vale a confermare quanto è stato sin qui detto. Nella prefazione ai suoi *Capricci* il Marugi si atteggia enfaticamente a convertito dopo la lettura della *Cicalata*:

Nelle mie lezioni m'imbattei più d'una volta nel fascino; ma siccome appreso l'avea per forma senza sostanza, parola senza concetto, così lo mirai in passando, e a lungo andare mi rimasero le idee cancellate e neglette. Non avendo adunque nella mia fantasia che aria, fiato, fibre, e per maggior mio malanno enti intelligenti, percezioni, idee, e mille altre cose che vennero in capo a quel benedetto Locche, tutto mi parve nuovo (alla lettura della *Cicalata*), e pieno di meraviglia esclamai: *tam aperta nescivi!*[64].

Dapprima l'autore aveva creduto che «le azioni nostre sono le vere jettatrici», e che per ovviare alla jettatura bastasse «regolarsi a norma della ragione, della legge», essendo il fascino «nome vano e chimerico»: ma ora, dopo la lettura della Cicalata, il velo gli era caduto davanti agli occhi, e ne rendeva grazie all'amico, che gli aveva fatto finalmente comprendere una serie di connessioni e di combinazioni non liete verificatesi in passato e rimaste

sin allora senza chiara motivazione, ma che da ora in poi avrebbe saputo a quale agente ricondurre: la jettatura. Qui si sarebbe tentati di credere che l'autore si abbandoni senza riserve all'ironia, col proposito di far risaltare il contrasto fra razionalismo illuministico e credenza nella jettatura, riducendo in tal modo giocosamente all'assurdo tale credenza. Ma, se così fosse, avrebbe poi dovuto mantener fede nella sua operetta a questa supposta ironia, e svolgere il giocoso contrasto: al contrario il Marugi discute con tutta serietà le interpretazioni del Valletta e con un relativo impegno ne propone di nuove, proprio come se credesse nella validità della propria argomentazione. In questo quadro i passi più sopra citati della prefazione si manifestano come un artificio per trasferirsi nella sfera minore del *capriccio*, al fine di consentirsi in questa sfera un discorso che ha del serio; il che riconduce al tono fondamentale della *Cicalata*. Pertanto la enfasi della declamata conversione del Marugi, anche se non è da prendere alla lettera, testimonia che la *Cicalata* aiutò a trarre alla luce, a configurare e a fissare una esigenza che era negli animi, e sia pure nel loro fondo. Analoghe considerazioni valgono per il «poema comico» sulla jettatura, del barone Michele Zezza, poeta dialettale e celebrato lavoratore di conchiglie[65], e per l'*Antidoto al fascino detto volgarmente jettatura* di A. Schioppa[66], che nell'intenzione dell'autore avrebbe dovuto servire di appendice alla *Cicalata* del Valletta. La tradizionale mimica cerimoniale contro la jettatura veniva intanto, com'è noto, accuratamente descritta dal canonico De Jorio nella sua *Mimica degli antichi investigata nel gestire napoletano*[67].

Nella valutazione della letteratura napoletana sulla jettatura ciò che importa è, come si è detto, il suo «tono», e la forma di coerenza pratica di cui è l'espressione. Un Valletta o un Marugi furono indotti a scrivere le loro operette per uno stimolo essenzialmente pratico, cioè di pratico compromesso fra credenze antiche e tempi nuovi, e

non per l'esigenza di rimeditare nel suo rigore teorico la opzione illuministica a favore di un mondo governato dalla ragione, contro qualsiasi «mondo magico». La *Cicalata* e i *Capricci* sono innanzitutto fatti di costume, e ove siano indebitamente considerati come contributi letterari o teorici appaiono una ben povera cosa. Nella *Cicalata* le incoerenze e le oscillazioni teoriche sono numerose: così per es. mentre l'autore respinge nettamente ogni tradizione demonologica del fascino, e dichiara di volersi attenere all'ordine delle spiegazioni «naturali»[68], di fatto accoglie nella sua operetta alcune credenze che provengono proprio da quella tradizione, non esclusa, quella di jettatori capaci di suscitare tempeste. Analogamente la jettatura viene ricondotta ora alla agitazione della fantasia ed ora ad effluvi ed emanazioni materiali che si propagherebbero dal corpo fascinante attraverso la vista, la parola, l'alito, il contatto e simili: cioè il punto di vista psicologico è ecletticamente mescolato con quello più propriamente fisico-naturale e cosmologico, non senza determinate suggestioni delle allora in voga teorie di Mesmer. Al tempo stesso si distingue la jettatura in palese e in occulta, la prima nota nelle sue cause e la seconda senza cause conosciute, e che si collegherebbe alla «catena» o al «filo arcano» dell'universo, onde le connessioni a noi sfavorevoli e di cui ignoriamo le cagioni le chiamiamo jettature. Al che il Marugi rispondeva che meglio era distinguere la jettatura nelle due grandi categorie di fisica e morale, la prima «che attacca le qualità della nostra corporea sostanza» e la seconda «che agisce sugli atti della volontà» e accogliendo anche lui dalla tradizione la jettatura fisica nella forma del potere umano di poter malignamente suscitare venti, tempeste, fulmini e grandine, si provava persino a porre un nesso fra jettatura ed elettricità, e «spiegare» la potenza degli jettatori nella sfera meteorica ipotizzando una forza elettrica che procederebbe da essi e andrebbe a caricare le nubi.

Ora è evidente che discettazioni ed escogitazioni del genere non sono, prese per se, meritevoli di essere discusse. Tuttavia, almeno nel Valletta, si ritrova qualche osservazione psicologica, sia pure occasionale e asistematica, in cui balena almeno lo spunto della impostazione giusta. Così, per es., ragionando intorno al turbamento che un fascinatore induce nella immaginazione della vittima, il Valletta illustra nel seguente modo il meccanismo psicologico:

> Dobbiamo adunque dire che la jettatura dalla fantasia grandissima forza prende. Per essa talvolta quel che non è vediamo. Onde se alcuno ha la forza jettatrice di sconcertarcela, sia che comunichi la sua fantasia a noi, come dice Malebranche, sia che ci fosse antipatico, vedendo noi le cose o che non sono, o altrimenti da quel che sono, ne segue il giudicar perverso, l'operar cattivo, e lo sconcerto non solo del nostro piccol mondo, ma delle operazioni altresì che sono della jettatura gli effetti funesti. Mentre io debbo far cosa, mi si avvicini alcuno che io apprenda esser malaugurioso e jettatore, o che veramente mi stia antipatico, e cogli effluvj suoi a me contrari la fantasia mi sconcerti, ecco che non sono più io, dentro di me più non mi trovo, gl'interni sensi e le operazioni dell'animo non hanno più regola, tutto mi par cattivo, e la mia sorte stessa sembra funesta... Lo stesso è da dirsi se alcuno vedendo un pelo ritorto, o altra fattura, apprenda la malia: egli sente già il male. Direte, che sarà mal di fantasia. Ma non è anche questo reale, ed esistente?[69].

Qui il Valletta sfiora l'impostazione psicologica giusta che ricollega la ideologia della fascinazione a un rischio reale della presenza, al «non essere più io», al «non trovarmi dentro di me», e quindi a ciò che abbiamo chiamato esperienza di *essere-agito-da* che sta alla radice della fascinazione e della possessione e dei correlativi orizzonti ideologici protettivi: ma nella *Cicalata* si tratta solo di un accenno fugace, che resta non soltanto senza approfondimento e sviluppo, ma anche senza coordinazione teorica con altre interpretazioni diverse o contrastanti. Il che conferma che l'unità dell'operetta va cercata al-

trove, cioè sul piano della coerenza pratica di una formazione ideologica e di costume che andava nascendo nella Napoli colta della fine del '700. Su questo piano la *Cicalata* esercitò una influenza notevole, e plasmò effettivamente un costume che si diffuse fuor del suo centro di origine. Senza dubbio in questa sua espansione e socializzazione la ideologia napoletana della jettatura, nata come compromesso fra l'antica fascinazione e il razionalismo settecentesco, poté spesso attenuare o perdere le originarie sue motivazioni colte, restringendosi al «non è vero ma ci credo» di una faceta filosofia, e alla osservanza fra seria e faceta del codice cerimoniale illustrato dal De Jorio. D'altra parte, a seconda dei ceti sociali fra i quali il costume si diffuse, e in rapporto alla maggiore o minore rozzezza dei singoli individui, il nuovo costume poté tornare a squilibrare il suo compromesso recedendo verso forme più o meno vicine all'antica cupa fascinazione, creduta con impegno e senza la smaliziata coscienza culturale di indulgere ad una debolezza non più conforme ai tempi: del che rendono testimonianza le ancor attuali sopravvivenze folkloriche soprattutto nel mondo contadino, dove ovviamente la fascinazione è semplicemente credenza di tipo arcaico (si pensi, in via di esempio, al «fascino», all'invidia, alla attaccatura di sangue e simili nel folklore lucano). Ma pur con varie colorazioni e sfumature concrete nel complesso la nuova «intonazione» del costume fece la sua strada, e ispirò largamente il comportamento in Napoli e fuori di Napoli. Se ci volgiamo all'aneddotica della vita napoletana verso la fine del '700 e in tutto l'800, noi non incontriamo mai in materia di jettatura personaggi che possano dirsi veramente tragici, come pur furono, almeno in un certo senso, i loro antenati di appena un secolo o due prima, perseguiti a furor di popolo, sottoposti alla tortura, condannati in regolari processi e bruciati sui roghi. Le narrazioni relative agli jettatori napoletani e alle loro vittime sono giun-

te a noi avvolte in quell'atmosfera comica che nasce dal calcolato contrasto fra la coscienza che al centro del viver civile sta l'uomo come razionale operatore e lo scandalo di un mondo in cui invece tutto va di traverso con prevedibile regolarità sol perché nella società si aggirano determinati individui che sono inconsapevoli e involontari strumenti di cieche forze distruttive e perverse. Caratteristico è al riguardo l'aneddoto relativo a Ferdinando I, il quale era così persuaso che il buon De Jorio fosse un temibile jettatore, da non concedergli per ben quindici anni una udienza che il De Jorio gli aveva ripetutamente chiesta per presentargli in omaggio un suo libro: finché, cedendo alle pressioni della corte, il re ricevette il canonico il 3 gennaio 1825, col previsto risultato di morire la mattina del 4, fulminato da un colpo apoplettico. L'aneddoto, com'è noto, risale al Dumas, al quale fu certamente narrato dal Fiorentino[70]: ed è giunto sino a noi in una coloritura narrativa che muove al riso per quel buon canonico che lieto e spedito muoveva incontro al suo re col proposito di consegnargli, dopo una quindicennale attesa, il frutto delle proprie fatiche di studioso, senza il minimo sospetto di recargli in quel preciso momento il colpo mortale, che non perdona; e per quel rozzissimo re, il quale per quindici anni si era difeso validamente, senza tuttavia poter evitare di compiere alla fine il passo falso che doveva confermare la sua superstizione proprio nel momento in cui si era provato, di contraggenio, a vincerla. Con la stessa intonazione e coloritura ci sono giunti, attraverso il De Cesare, gli aneddoti relativi alla credenza di Ferdinando II nella jettatura. Per il gennaio del 1857 era stato fissato un gran ballo di corte, e il Duca d'Ascoli si era recato dal re con le vecchie liste degli invitati per procedere con lui ad una revisione dei nomi, cancellando quelli degli assenti, dei defunti e dei politicamente sospetti, e proponendone dei nuovi. A un dato momento il Duca d'Ascoli fece il nome di Cesa-

re della Valle duca di Ventignano, prospettando al re la opportunità di accogliere la sua richiesta di invito. Il re riconobbe le buone qualità del duca e la sua sicura fede politica, ma sapendo della fama di jettatore che godeva in città, disse al d'Ascoli: «Tu sai i pregiudizi che corrono al suo conto; io non ci credo, invitalo, ma ti annunzio che la festa non si darà». E lo stesso De Cesare che riferisce l'aneddoto non manca di sottolineare l'apparente connessione tra il paventato invito jettatorio e quello che di poi accadde, e cioè l'attentato di Agesilao Milano, la festa sospesa, anzi da allora in poi non più grandi feste a corte, poiché quella per le nozze del principe ereditario andò in fumo per la malattia e la morte del re, e durante i quindici mesi del regno di Francesco II i travagli furono tali e tanti da non consentire di poter andar oltre i soliti ricevimenti, baciamani e circoli; finché, ultima apparente connessione con quell'invito, crollò addirittura il regno stesso, e la catastrofe fu compiuta. Infine un tono analogo ritroviamo nella narrazione, resa ancora dal De Cesare, dello sciagurato viaggio di Ferdinando II in occasione delle nozze del Duca di Calabria con Maria Sofia Amalia di Baviera. Già all'uscita del corteo delle carrozze dalla reggia di Caserta, alla vista di due cappuccini che si sprofondavano in inchini, il re, dopo aver li risposto al loro saluto, disse alla regina: «Teré, che brutto viaggio che facimmo sta vota!» E fu tanto brutto da essere l'ultimo: una tempesta di neve dopo l'altura della Serra, le strade ghiacciate, un miglio a piedi fatto dal re, già sofferente, nel furore della tormenta, mentre contadini, sindaci e decurioni andavano danzando sulla neve per frantumarla e impedire ai sovrani di scivolare; e poi, a Brindisi, il primo serio attacco del male, il trascinarsi malato per il resto del viaggio, e l'imbarco in lettiga a Bari per tornare a Napoli via mare, e infine la morte. Dice il De Cesare che in Ferdinando II « solo i pregiudizi della jettatura erano paragonabili ai suoi fanatismi reli-

giosi», e che a questo proposito «la cronaca registra non pochi aneddoti molto salaci, e scongiuri da non potersi scrivere in un libro, per quanto caratteristici ed esilaranti». Per quanto fosse devotissimo, i frati e in particolare i cappuccini li teneva per malaugurio, come appunto mostra l'episodio dei cappuccini di Caserta; ma nel novero dei «tipi» jettatori entravano anche, secondo la tradizione, i calvi, i guerci, gli uomini dai capelli rossi, le vecchie con la bazza, e così via. Senza dubbio in Ferdinando II la credenza nella jettatura si sbilanciava verso rozze forme popolari, e lo scherzo volgeva in lui a lazzo plebeo e a volgarità lazzaronesca: finche quando egli si trovò faccia a faccia con la morte, lasciò cadere la patina di scurrile infingimento, e quasi sfiorò l'antico dramma della cupa fascinazione medievale, onde fra le sofferenze della malattia gridava: «M'hanno jettato!» e febbrilmente andava passando in rassegna gli incidenti rivelatori del viaggio funesto, l'incontro con i due cappuccini di Caserta, certe facce vedute ad Ariano, a Foggia, ad Andria, e in un signore calvo che nel duomo di Brindisi lo aveva fissato in modo poco rassicurante, e che egli aveva fatto allontanare dal colonnello Latour[71].

7

Sensibilità romantica, polemica protestante e jettatura

La napoletana jettatura interessò spesso i visitatori stranieri, che la considerarono come un prodotto specificamente locale, sebbene poi non riuscissero a individuare esattamente – e talora apertamente ne fraintendessero – il carattere e la coloritura rispetto al *mauvais oeil*, all'*evil eye* o al *böse Blick* delle loro rispettive nazioni. In genere questi viaggiatori restavano colpiti dall'estensione sociale della credenza e non mancavano di notare che mentre nei loro paesi di origine il ceto colto non partecipa-

va più a questa «superstizione», e una letteratura in proposito era affatto cessata, a Napoli tutte le classi della società vi erano ancora impegnate, al punto che un professore universitario autore di gravi trattati di diritto canonico e civile, e partecipe al movimento illummistico settecentesco, aveva pubblicato sull'argomento un'operetta che godeva larga diffusione nel ceto colto, e della quale si moltiplicavano le edizioni. La loro reazione era varia, di stupore o di riso, di frivola curiosità o di umano interessamento, di pedantesco zelo descrittivo o di stimolo ad una vivace risoluzione letteraria di quanto avevano visto e osservato: oppure si lasciavano vincere dalla suggestione dell'ambiente, e adottavano per proprio conto il costume con quello zelo e quel fanatismo che son propri dei neofiti. Mancava comunque a questi scrittori stranieri, quale che fosse il loro animo e la loro preparazione culturale, un interesse storiografico: per lo più letterati e viaggiatori, essi si abbandonavano a reazioni immediate, e quindi non potevano dare il giusto rilievo proprio a ciò che nella napoletana jettatura costituiva il tratto più caratteristico, e cioè la combinazione colta di scetticismo e di credulità, di paura reale e di enfasi scherzosa, di coscienziosa esecuzione del rituale protettivo e di comica ambiguità nella mimica e nella espressione del volto: ancor meno potevano risalire alle origini di tale particolare tessitura psicologica, che erano da ricercarsi – come si è detto – in uno sviluppo minore per entro il tardo illuminismo napoletano, e in una risoluzione pratica di compromesso fra l'antico fascino stregonesco, il fascino della «magia naturale» e i temi del razionalismo settecentesco.

Ma anche con questi limiti la letteratura straniera sulla jettatura non è priva di interesse per lo storiografo: oltre ad alcuni dati utili per la individuazione di un certo ambiente culturale, vi si ritrovano osservazioni e riflessioni stimolanti sia perché le reazioni di un viaggiatore straniero aiutano indirettamente a meglio individuare parti-

colari differenziazioni culturali, sia perché quelle reazioni valgono a meglio lumeggiare le particolarità storiche di ciò che le ha provocate.

Già il Meyer, nel suo precedentemente ricordato libro su Napoli, osserva nel 1840 che la ideologia della jettatura per quanto fosse diffusa in tutt'Italia, era sviluppata soprattutto a Napoli:

> Quando un forestiere arriva a Napoli comincia col ridere della jettatura, poi a poco a poco se ne preoccupa e infine, dopo tre mesi di soggiorno, lo vedete coperto di corni dalla testa ai piedi e con la mano destra eternamente contratta[72].

Il Meyer qui appena sfiora la caratterizzazione della jettatura napoletana come fenomeno non soltanto plebeo, ma anche colto, e come ambiguo compromesso fra scetticismo scherzoso e credulità scrupolosa: ma la frettolosità dell'impressionismo turistico impedisce all'autore di approfondire l'osservazione, che resta in parte generica e in parte equivoca, perché difetta di una chiara individuazione della differenza tra la napoletana jettatura e il fascino di più o meno immediata derivazione stregonesca, senza nessun compromesso con la nuova cultura, diffuso come tale ovunque e certo nella stessa plebe napoletana dell'epoca. I rilievi del Meyer rischiano pertanto di risolversi nella mera constatazione di una particolare intensità e diffusione della credenza in Napoli, senza specifiche determinazioni qualitative. Del resto nella mente del Meyer restava fermo il solito giudizio di una mera «sopravvivenza pagana», e non manca l'accenno esplicito alla antichità della credenza, e ai falli e alle mani cornute delle case e delle pitture pompeiane[73].

Com'è noto il Dumas nel suo *corricolo*, redatto dal 1841 al 1843 di su gli appunti presi durante il soggiorno del '35, trattò diffusamente della jettatura: e il primo elemento da segnalare è il rilievo dato alla reazione di

uno straniero dell'epoca quando, giunto a Napoli, si imbatte in questa singolare formazione del costume:

Anche i napoletani che scherniscono tale credenza non sono esenti da pregiudizi su questo punto, e non di rado gli stranieri si lasciano influenzare da loro. Uomini di una certa condizione si danno volentieri, di fronte allo straniero, l'aria di essere superiori a queste cose, e tuttavia si mostra chiaramente, quando sopravviene all'improvviso una disgrazia, che quella credenza ha in loro profonde radici[74].

Ma di particolare interesse è le reazione del Dumas: egli non partecipa infatti immediatamente a un costume che non è il suo, e ne descrive i caratteri con una bonaria ironia, nettamente distinta dall'atteggiamento ambiguo della *Cicalata*:

L'jettatore è di solito magro e pallido, il naso ricurvo, occhi grandi che hanno qualcosa di quelli del rospo, e ch'egli di solito copre, per dissimularli, con un paio di occhiali; il rospo, come è noto, ha ricevuto dal cielo il dono fatale della jettatura: uccide l'usignolo col solo sguardo. Dunque, quando incontrate per le strade di Napoli un uomo come l'ho descritto, guardatevi! Cento probabilità contro una si tratta di un jettatore. Se è un jettatore e vi ha scorto per primo, il male è fatto, e non c'è rimedio: chinate il capo e attendete. Se, invece, lo avrete prevenuto con lo sguardo, affrettatevi a presentargli il dito medio teso e le altre dita piegate: il maleficio sarà scongiurato. *Et digitum porrigito medium*, dice Marziale. Non occorre dire che se portate addosso qualche corno di giada o di corallo non avete bisogno di tutte queste precauzioni. Il talismano è infallibile, almeno per quel che dicono i rivenditori di corna... Tutte le volte che vedete a Napoli due uomini che conversano per via e uno dei due abbia la mano piegata sul dorso, guardate bene il suo interlocutore: è un jettatore, o, almeno un uomo che ha la sventura di passare per tale[75].

Il tono di questa prosa è libero e disinvolto, bonario e illuminato, così come non è della *Cicalata*, a motivo dell'impegno del Valletta a precisare i contorni di un costu-

me di compromesso al quale immediatamente partecipava: se mai nel passo citato il Dumas richiama in qualche modo l'ironia illuminata del Manzoni a proposito della credenza di Don Ferrante nei malefizi. Per il Dumas la vita magico-religiosa della città di Napoli oscilla fra i due poli della jettatura e di S. Gennaro:

> Napoli, come tutte le cose umane, subisce l'influsso di una doppia forza che regge il suo destino: ha il suo cattivo principio che la perseguita, e il suo buon genio che la protegge: ha il suo Arimane che la minaccia e il suo Ormuz che la difende: ha il suo demone che vuol perderla, e il suo patrono che spera di salvarla. La sua nemica è la jettatura; il suo protettore è San Gennaro[76].

Osservazione che coglie un motivo di vero: solo che, anche qui, noi notiamo una frettolosa generalizzazione di una «impressione» di viaggiatore, poiché la polarità jettatura-San Gennaro è solo un «raccordo» – sia pure di una certa importanza – fra i molti raccordi e passaggi che conducono dalle forme più rozze di magia cerimoniale a quelle più intime e religiosamente aperte.

Anche il Dumas, come altri prima e dopo di lui, non ha chiara la distinzione teorica tra fascino e jettatura: non manca infatti di ricordare come la jettatura sia «una peste che i cristiani hanno ereditato dai gentili», «una catena che passa attraverso le età e alla quale ogni secolo aggiunge un nuovo anello»: e a sostegno di questa tesi tenta anche un *excursus* erudito, a imitazione di quello della *Cicalata*, anzi saccheggiando senza scrupoli i dati raccolti dal Valletta. Tuttavia, di fatto e come per una felice intuizione di scrittore non privo di acume, il Dumas mette giustamente l'accento su un tratto caratteristico della ideologia della jettatura, e cioè il tema anti-illuministico per eccellenza di un individuo isolato che senza saperlo ne volerlo diventa cieco strumento di una forza occulta

e malefica, che introduce sistematicamente il disordine nella sfera naturale, sociale e morale.

Nella ideologia napoletana della jettatura, così come fu elaborata dai Valletta e dai Marugi, il «potere malefico inconsapevole» che procede da determinate persone assume il significato specifico di un'antitesi semiseria alla ragione umana come riformatrice dell'ordine naturale, sociale e morale; lo jettatore appare infatti l'uomo del disordine assoluto in queste tre sfere, ed è al tempo stesso l'uomo dell'occulto e dell'inconscio, che nel secolo dei lumi smentisce tutti i lumi del secolo, inducendo a ricorrere ad amuleti e scongiuri. Come Valletta aveva lasciato intendere nei passi più sopra riportati, lo jettatore è l'ironia vivente della illuministica riformabilità e razionabilità del mondo, onde – egli dice – in luogo di sistemi di riforme val meglio studiare attentamente la jettatura e aprire una scuola per insegnare a riconoscere gli jettatori, e a guardarsene. Ora proprio in questa connessione è altamente esemplare la biografia che il Dumas traccia di un personaggio ch'egli chiama il Principe di ***, e che condensa in una libera elaborazione letteraria alcuni particolari storici della vita del temibile duca di Ventignano, ed elementi immaginari foggiati però secondo la tradizione della jettatura e in particolare secondo la tipologia della *Cicalata*[77]. La funesta influenza del Principe si svolge anzitutto nell'ambito familiare, e quindi a raggio d'azione per così dire circoscritto. Come la tradizione vuole, il «principe» inaugura la serie delle sciagure fin da quando venne al mondo; la madre rende l'anima nel partorirlo, la nutrice cui è affidato perde il latte, il padre è rimosso dalla carica di ambasciatore in Toscana perché alla notizia della nascita del figlio e della morte della moglie aveva abbandonato il posto senza autorizzazione sovrana ed era corso a Napoli. Questa attività jettatoria a raggio domestico il principe la mantenne per tutto il corso della sua lunga vita: così il fratello maggiore peci in

duello proprio per difenderlo dall'accusa di jettatore, e il genero – che da scapolo era stato un libertino – non poté consumare il matrimonio con la figlia per effetto della benedizione paterna impartita alla coppia. Ma la funesta attività del principe si allargava ben oltre la cerchia familiare, e liberamente spaziava nella società. Il giorno in cui il principe entrò in seminario, tutti i ragazzi della sua classe furono colpiti da tosse convulsiva; nel corso degli studi sopravanzava i compagni e guadagnava sempre il premio, tranne una volta che fu secondo, ma allora il compagno cui era toccato il primo premio inciampò nel primo gradino del palco mentre si recava a ricevere la sua corona e si ruppe una gamba. Ne si salvarono i frati del convento di Camaldoli quando il principe vi entrò a fare il suo noviziato, poiché il giorno dopo il suo ingresso apparve l'ordinanza della Repubblica Partenopea che sopprimeva le comunità religiose. Abbandonato il proposito di darsi alla vita religiosa, e divenuto ricco a spese del fratello, inaugurò la sua vita mondana recandosi per la prima volta al S. Carlo: quella sera stessa il teatro prese fuoco. Invitato a una festa da una certa contessa, tutto volse al peggio: gran temporale che impedì di restare in giardino, crollo di un lampadario, stecca della prima donna del S. Carlo che abbandonò la sala «sentendosi dominata da una forza nefasta superiore al suo talento»; e così via. Fin da giovinetto il principe mostrò una spiccata attitudine a operare in grande, su scala nazionale. Una volta, quando era ancora al seminario, fu inviato in rappresentanza della sua classe alla chiesa di Santa Chiara per assistere alla benedizione delle truppe in partenza contro i francesi: appena l'arcivescovo ebbe impartita la benedizione e gli stendardi sfilarono per uscire dalla chiesa, uno dei portabandiera cadde fulminato da un colpo apoplettico proprio nel momento in cui passava dinanzi al principino: il quale uscì dalle righe, si chinò sullo sciagurato, e dopo aver tentato invano di riani-

marlo, strappò lo stendardo dalle mani contratte del cadavere, levando alto il grido: «Viva il Re!», cui fece eco la folla. Risultato: tre mesi dopo l'armata napoletana era battuta dai francesi, e proprio quel vessillo che le sue: infauste mani avevano toccato cadde in quelle del nemico vittorioso. In seguito il potere jettatorio del principe fece le sue buone prove: anche nel campo internazionale: onde recatosi a Parigi con la missione di complimentare Carlo X, a nome del re di Napoli, per la presa di Algeri, e ricevuto che fu solennemente a corte, all'indomani mattina scoppiò a Parigi la rivoluzione; né il Principe mancò, sulla via del ritorno, di vibrare un altro inconsapevole colpo, recandosi a Roma da Pio VII per rendergli omaggio, e baciargli devotamente la mano: ma tre giorni dopo quell'omaggio e quel bacio, il Pontefice mancò ai vivi. Non aveva del resto annunziato il Valletta, nel suo grottesco Vangelo, che la jettatura può «nel politico teatro debaccare?» Infine alla sinistra influenza del principe non si sottraevano neanche le vicende meteorologiche: il Dumas si indugia a descrivere un fortunoso viaggio per mare, durante il quale la fregata francese che ospitava il principe fu costretta ad accettare un'impari combattimento con navi inglesi, essendo il vento inopinatamente mutato di direzione appena il principe aveva rassicurato il capitano che avrebbe continuato aspirare in senso favorevole. Insomma nella biografia romanzata del Dumas il Principe di *** appare come la negazione più radicale della stessa possibilità di una vita associata, e assurge a simbolo vivente dell'irrazionalità, dell'inconscio e del male. E tuttavia nella biografia del Dumas nulla richiama alla mente la figura di un tragico eroe: il che è conforme allo spirito: della jettatura napoletana, la quale conosce soltanto eroi volutamente grotteschi, oggetto di comico terrore. Eppure anche la jettatura – per quanto in se refrattaria a una interpretazione romantica[78] – corse per opera di Teofìlo Gautier la sua avventura in que-

sto senso. Il protagonista del racconto che si intitola Jettatura, il nobile francese Paolo d'Aspromonte, rientra in pieno nel modello byroniano dell'eroe ribelle e satanico:

Era un giovane uomo dai ventisei ai ventotto anni, o almeno al quale si era tentati di attribuire quest'età a prima impressione, perché quando lo si guardava con attenzione lo si trovava o più giovane o più vecchio, tanto la sua fisionomia enigmatica mescolava la freschezza e l'affaticamento. I suoi capelli di un biondo scuro davano in quella sfumatura che gli inglesi chiamano *auburn*, e si incendiavano al sole di riflessi di rame e metallici, mentre che nell'ombra sembravano quasi neri; il suo profilo offriva tratti puri e netti, di cui un frenologo avrebbe ammirato le protuberanze, un naso di una nobile curva aquilina, labbra ben tagliate, e un mento la cui possente rotondità faceva pensare alle medaglie antiche; e tuttavia tutti questi tratti, belli per se stessi, non componevano affatto un insieme gradevole. La leggenda parla di un pittore italiano che volendo rappresentare l'arcangelo ribelle, gli compose una maschera di bellezze disparate, e pervenne in tal modo ad un effetto di terrore ben maggiore che per mezzo di corna, di sopracciglia circonflesse e della bocca in rictus. Il viso dello straniero produceva una impressione di questo genere. I suoi occhi soprattutto erano straordinari: le nere ciglia che li orlavano contrastavano col colore grigio pallido delle pupille e col colore castano bruciato dei suoi capelli; inoltre il poco spessore del setto nasale li facevano sembrare più ravvicinati di quel che non consentissero le misure dei principî del disegno, e – quanto alla loro espressione – erano davvero indefinibili. Quando non si arrestavano su qualche cosa, una vaga melanconia, una tenerezza languida vi si disegnava in un alone umido; se si fissavano su qualche persona o oggetto, le sopracciglia si ravvicinavano, si aggrottavano, e modellavano una ruga perpendicolare sulla pelle della fronte: le pupille da grigie diventavano verdi, si tigravano di punti neri, si striavano di fibrille gialle; ne prorompeva uno sguardo acuto, che quasi feriva, poi tutto riprendeva la sua placidità di prima, e il personaggio di tipo mefistofelico ritornava ad essere un giovane di mondo o, se volete, un membro del Jockey-Club, che andava a passare le vacanze a Napoli, soddisfatto di metter piede su un pavimento di lava meno mobile del ponte del Léopold

Nel corso del racconto Paolo, contemplandosi nello specchio per scoprirvi i nefasti segni della figura dello jettatore, vi ravvisa con sgomento i tratti della bellezza medusea:

Egli si mise davanti a uno specchio e si contemplò con una intensità spaventosa: questa perfezione disparata, composta di bellezze che non si trovano ordinariamente insieme, lo faceva più che mai rassomigliare a un arcangelo decaduto, e irraggiava sinistramente dal fondo nero dello specchio; le fibrille delle sue pupille si torcevano come vipere donde sta per scoccare la freccia mortale; la ruga bianca della sua fronte faceva pensare alla cicatrice lasciata da una folgore, e nella sua rutilante capigliatura si levavano fiamme d'inferno; il marmoreo pallore della pelle dava ancora più rilievo a ciascun tratto di questa fisionomia veramente terribile. Paolo ebbe paura di se stesso: gli sembrava che gli effluvi dei suoi occhi rinviati dallo specchio, ripiombavano su di lui quali dardi avvelenati: figuratevi Medusa che guarda la sua orribile e affascinante testa, nel giallo riflesso di uno scudo di bronzo.

Bellezza vulnerata e melanconica, calma apparente del volto, età indefinibile e cupa inaccessibilità, cupa dignità di arcangelo decaduto e sguardo che consuma dall'interno la cosa o la persona su cui si ferma: sono questi certo i caratteri dell'eroe byroniano. Si ricordi ora, a contrasto, il già ricordato passo della Cicalata dove si parlai di «certi omaccioni co' loro visacci», di «certi mascheroni, figure da cembali e da cessi», di «certe donne che avendo visto più di un giubileo, son rimedio alle tentazioni», di «alcune larve quatriduane, che non sai se sono sostanze o accidenti», e infine di «alcuni macilenti e pallidi più dei poeti Fileta ed Archistrato»: e si valuterà tutta la distanza che intercorre non soltanto sul piano strettamente letterario, ma proprio su quello delle «sensibilità» e del costume.

La potenza malefica dell'eroe byroniano nasceva dall'idoleggiamento romantico della individualità, ribelle,

dalla esaltazione dell'irrazionale e dell'occulto di fronte all'astratta ragione, dalla interiorizzazione e umanazione di Satana di fronte alle tradizionali figurazioni mitologiche: lo jettatore napoletano era una modesta formazione locale espressa da un gruppo di illuministi che non erano riusciti a vivere in tutta serietà l'alternativa tra magia e ragione, e che su questo punto particolare si erano attenuti ad un compromesso fra il serio e il faceto. Ben si comprende pertanto come le due entità culturali fossero incommensurabili, e come la trasformazione dello jettatore in arcangelo decaduto dovesse dar luogo ad un prodotto ibrido, nel quale per un verso la jettatura veniva completamente fraintesa, e per un altro verso l'eroe byroniano assumeva note grottesche e stridenti. Solo esteriormente Paolo d'Aspromonte si abbandona ad *exploits* ricorrenti nella tradizione della jettatura, come quando con un semplice sguardo fa rovesciare per un improvviso colpo di mare una barca di facchini che si avvicinava al *Léopold*, o come quando recatosi a teatro, fa imbrogliare il personaggio che sosteneva la parte di Pulcinella: questi episodi restano estrinseci, e la loro levità non si fonde con le cupe connotazioni dell'eroe satanico. La vicenda del racconto del Gautier è nota: Paolo consuma col suo amore una tenera fanciulla inglese, Alicia Ward, e la avvia a morte in virtù del suo sguardo malefico, mentre un gentiluomo napoletano, il conte un d'Altavilla, cerca invano di sottrarre Alicia al suo fato. Intanto Paolo scopre di essere jettatore, ed è diviso tra la disperazione e la gelosia. Il cupo e torbido dramma volge al suo epilogo tra le ora rovine di Pompei, dove fra i due rivali ha luogo un selvaggio duello a colpi di stiletto: ma poiché lo sguardo dell'jettatore avrebbe alterato le condizioni di parità dei duellanti, i due convengono di bendarsi gli occhi «pour egaliser les chances». Tuttavia anche attraverso la benda gli occhi di Paolo continuano ad esercitare il loro funesto potere, e il conte d'Altavilla va miseramen-

te a infilzarsi nello stiletto dell'avversario. Paolo, dopo aver per l'ultima volta contemplato Alicia ed averne assorbito con l'immagine la fragile vita si accieca con un ferro rovente nel disperato tentativo di liberare se stesso e il prossimo, ma soprattutto Alicia, da tanta maledizione. Dopo di che corre dall'amata, che naturalmente trova già morta («io l'amavo e l'ho uccisa»), e finalmente si getta in mare dall'alto di una rupe.

Sarebbe sin troppo facile insistere sulle incongruenze estetiche e di gusto di questo racconto: ciò che qui ci preme mettere in evidenza è il fraintendimento della jettatura napoletana, che il Gautier cerca di ricondurre al diversissimo modello dell'eroe satanico dell'età romantica. Sentendosi segnato a dito come jettatore, Paolo d'Aspromonte non manca di osservare che in nessuna delle molte città europee da lui visitate gli era mai capitato di ricevere una accoglienza simile, e se ne stupisce:

> A Parigi, a Londra, a Vienna, in tutte le città in cui ho soggiornato, non mi sono mai accorto di produrre una influenza simile: mi si è trovato qualche volta orgoglioso, selvaggio; mi si è detto che affettavo lo *sneer* inglese, che imitavo lord Byron, ma dovunque ho ricevuto le accoglienze dovute a un *gentleman*...

Ma un giorno, passeggiando per Chiaia, è costretto a sottrarsi alla non gradevole attenzione della folla, e si rifugia in una libreria, dove il suo sguardo cade sulla *Cicalata* del Valletta, che gli dà la chiave del mistero:

> Se avesse trovato questo libro a Parigi, Paolo d'Aspromonte lo avrebbe sfogliato distrattamente come un vecchio almanacco inzeppato di storie ridicole, e avrebbe riso del tono serio col quale l'autore tratta queste baie: ma nella disposizione d'animo nella quale era, preparato alla credulità da un insieme di piccoli incidenti, egli lo lesse con un segreto orrore, come un profano che vada sillabando in un libro di magia le evocazioni di spiriti e le formule della cabala. Sebbene non avesse cercato di penetrarli, i segreti dell'inferno si rivelavano a lui; ed egli non po-

teva impedirsi di saperli e aveva ora la coscienza del suo potere fatale: era un jettatore.

Ora è chiaro che circa il «tono serio» del Valletta c'è un equivoco fondamentale: la *Cicalata* non è un libro che rivela «i segreti dell'inferno», ma appena uno scherzoso compromesso. Il fraintendimento si spinge tant'oltre che il Gautier toglie a pretesto la jettatura per una sua impegnata esaltazione delle potenze dell'irrazionale e dell'inconscio, secondo i modi romantici. Quando Paolo uccide inopinatamente il rivale nel duello a occhi bendati, protesta di essere innocente come la folgore o come la valanga, «come tutte le forze distruttive e incoscienti». E ancora:

Lo spirito umano, anche il più illuminato, serba sempre un angolo o dove stanno nascoste le orride chimere della credulità, dove si appendono pipistrelli della superstizione. La stessa vita ordinaria è così piena di problemi insolubili, che l'impossibile diventa probabile. Si può credere e negare tutto: da un certo punto di vista, il sogno equivale alla realtà.

Per giustificare come un giovane di mondo, imbevuto di scienza moderna, abbia potuto a Napoli persuadersi di essere un iettatore, il Gautier ricorre alla seguente motivazione:

...Vi è un magnetismo irresistibile nel pensiero generale, che vi penetra vostro malgrado, e contro il quale una volontà isolata non sempre lotta con efficacia; si arriva a Napoli facendosi beffe della jettatura, e si finisce per sovraccaricarsi di precauzioni cornute e per fuggire con terrore ogni individuo sospetto.

E infine la tenera Alicia, di fede protestante, razionalista al punto da non accettare nulla senza esame critico e che riconosceva per vero solo ciò che era matematicamente dimostrabile, cade miserabilmente vittima della occulta influenza di Paolo. Ora la jettatura napoletana,

così come l'avevano fissata ed espressa i Valletta e i Marugi non rappresentava per nulla una scelta «impegnata» e «seria» a favore dell'irrazionale, e come scherzoso compromesso locale mal sopportava il peso delle complesse e appassionate opzioni romantiche.

Un'altra forma di reazione straniera davanti alla jettatura è rappresentata dalla polemica protestante contro le superstizioni delle genti del sud. A questo riguardo è senza dubbio esemplare la già ricordata opera del Trede, che dedica alla jettatura un intero capitolo[79], dove si possono leggere le solite affermazioni generiche sulla grande diffusione della credenza nell'Italia meridionale, e sulla segreta adesione alla superstizione in quei napoletani che dicono: «io rispetto la jettatura, anche se non ci credo»[80]. La ottusa polemica anticattolica, congiunta a una goffa pedanteria professorale, stanno qui alla base della errata valutazione della jettatura napoletana come «scienza», e del Valletta come «filosofo del malocchio»: fra l'altro vi si ritrova anche un dato materialmente inesatto, e cioè il Valletta vien atto passare per uno «statista napoletano».[81] Ma a professorale goffaggine dell'autore si manifesta soprattutto in questo passo:

> Il lettore imparerà a conoscere nel corso della nostra esposizione parole e modi di dire che sono completamente sconosciuti in Germania per il loro contenuto concettuale, e per la cui traduzione l'intero vocabolario tedesco non offre nessun soccorso. La parola jettatore in tedesco suona *Werfer* e jettatura *Das Werfen*: ma il lettore con questi vocaboli non intende un bel nulla. Corno è *Das Horn*, cornicelli si traduce con *Hornchen*, fare le corna *Das Horn machen*, malia *Das Übel*: però se il lettore vuole comprendere queste espressioni relative al nostro capitolo sul malocchio, è d'uopo spiegarle con lunghi giri di parole[82].

Ora è da osservare che la parola *jettatura* è certamente intraducibile in tedesco, come in qualsiasi altra lingua straniera, solo perché designa una formazione ideologica e di costume nata a Napoli alla fine del '700: ma poi-

ché il Trede non intende affatto questa coloritura storica e locale della parola, e ne riconduce il significato al fascino stregonesco tradizionale, sarebbe stato opportuno ricordare che la lingua tedesca, come qualsiasi altra lingua europea presenta una notevole ricchezza di termini anche locali, per designare il fascino, l'affascinare, l'essere affascinato e simili[83].

Da questa analisi sommaria dei più importanti scrittori stranieri intorno alla jettatura, ricaviamo una ulteriore conferma alla tesi che abbiamo sostenuta. Tutti questi scrittori hanno più o meno avvertito di trovarsi dinanzi ad una costumanza locale, sebbene poi non riuscissero ad individuare la sua origine e il suo carattere e finissero per ricondurla ai suoi antecedenti «pagani»: il che risolveva il fatto locale alla maggiore diffusione del costume in tutti gli strati sociali rispetto ad altre città dell'Italia settentrionale e dell'Europa. Un solo scrittore straniero, il Dumas, si avvicina in modo intuitivo al carattere dello jettatore napoletano, tracciando con mano felice la biografia romanzata del Principe di ***. Il clima illuministico a cui è da ricondurre la ideologia della jettatura è attestato in modo indiretto dal fatto che la jettatura resta sostanzialmente refrattaria ad ogni riplasmazione romantica, di guisa che lo scrittore che tentò tale riplasmazione, il Gautier, riuscì solo a mettere insieme un racconto involontariamente grottesco, nel quale si avverte lo stridente contrasto fra due incomponibili orientamenti culturali, l'eroe satanico del romanticismo europeo e lo jettatore napoletano di tanto più modesto, col comico terrore che desta il suo apparire, e che per questa sua componente faceta mai avrebbe potuto sopportare l'appellativo di «arcangelo decaduto». I limiti degli scrittori stranieri sulla jettatura furono mantenuti nel campo delle ricerche più strettamente folkloristiche, con l'aggravante che qui andò del tutto smarrito quel tanto di penetrazione intuitiva che potevano talora avere le fresche

impressioni di osservatori dotati, e le correlative elaborazioni letterarie. Così l'Elworthy nel 1895 non esita a proclamare Napoli «the home par excellence of jettatura», senza tuttavia precisare il significato storico di siffatta preminenza[84]; analogamente il Seligmann, nella sua erudita silloge ecumenica sul malocchio, incorpora la jettatura in tutta la sterminata documentazione sul fascino inteso in senso tradizionale[85].

8

Regno di Napoli e jettatura

Resta ora da chiarire perché proprio a Napoli si venne elaborando verso la fine del '700 quel particolare costume di compromesso che combinando l'antica fascinazione magica col razionalismo illuministico dette vita alla ideologia della jettatura e al conforme tono psicologico che l'accompagna; e perché proprio a Napoli, fra le bassure di sopravvivenze popolari particolarmente tenaci e i vertici di una vita culturale orientata in senso moderno ed europeo, si venne inserendo con grande fortuna questa formazione intermedia di raccordo, calcolatamente equilibrata fra passato e presente, fra scetticismo colto e credulità plebea, fra miscredenza faceta e scrupolo rituale. Ragionando intorno alle interpretazioni naturalistiche della storia del regno di Napoli, le quali assegnano al clima o alla povertà della terra o alla razza la causa delle sciagure dell'Italia meridionale, il Croce osserva che se gli elaboratori di tali interpretazioni fossero vissuti nel Settecento avrebbero fatto ricorso ad altra causa, conformi alla filosofia della loro epoca, come i cattivi sovrani, i preti o gli spagnuoli; ovvero «se si fossero attenuti alla faceta filosofia, cara a non pochi napoletani, l'avrebbero attribuita alla *combinazione* o alla *jettatura*, che intervenne a disturbare, in questo paese, ogni

continuità di governo, col rendere di volta in volta sterili grembi delle regine normanne, angioine e durazzesche, e riaprire, senza tregua, le guerre di successione»[86].

Ora questa «faceta filosofia» napoletana, così ovviamente irrilevante come «filosofia» o addirittura come criterio di interpretazione storiografica, costituisce come «costume» un particolare prodotto culturale in connessione organica con la storia del regno di Napoli. Proprio il Croce, nel momento stesso in cui ribadiva che una storia del regno di Napoli non può risolversi in un elenco di sciagure, di insuccessi e di catastrofi, non mancava di riconoscere ch'essa restava particolarmente «ingrata» e «difficile» a narrare, a differenza «di altre storie più rilevate e importanti, che presentano una propria linea di sviluppo, un principio, un mezzo e fine, una logica che la mente ripercorre e intende e nella quale riposa». E ammettendo che tale difficoltà fosse «intrinseca ed effettiva» (cioè interna alla materia da trattare e non interamente riducibile ad una eventuale deficienza dello storico), ricordava come il carattere col quale la storia del mezzogiorno immediatamente si presenta è quello di «una storia che non è storia, di un processo che non è un processo perché ad ogni passo interrotto e sconvolto»; mentre alle storie delle altre parti d'Italia, di Venezia, di Firenze, di Genova, dei Comuni e delle Signorie lombarde, «il carattere è dato dall'energia delle formazioni politiche, dalle lotte per la libertà e il dominio, dalle mercature, dagli opifici, dalle navigazioni, dalle colonie, dalle arti, dalla poesia». E ripercorrendo in sintesi i noti tratti della non-storia del sud, il Croce sottolineava come alla seconda civiltà che dalla penisola italiana si era irradiata pel mondo, alla civiltà che dal sorgere dei comuni va sino al pieno Rinascimento, l'Italia meridionale avesse partecipato in misura irrilevante, se si eccettua la sfera speculativa, con i Bruno e i Campanella: onde mentre la civiltà bizantino-normanno-sveva si disfaceva, e il

centro della vita culturale passava ai comuni, nasceva nel sud un regno di Napoli senza un proprio principio di vita interna, non sorretto dal nerbo di una formazione sociale dedita ai commerci e alle industrie, ma, al contrario, di continuo sconvolto dalla rissosità e dal particolarismo del baronaggio: il che ebbe per esito logico la «discesa» del regno e viceregno, cioè ancora una catastrofe, ancorché avesse la sua logica nel fatto che il regno autonomo non aveva forza per controllare i baroni, mentre il dominio spagnuolo nell'Italia meridionale questa forza la possedette almeno in una certa misura. Di questa esagitata vicenda (o, se si vuole, di questa non-storia) il Croce ritrovava finalmente il momento nettamente positivo nella nuova cultura illuministica, penetrata a Napoli verso la metà del '600, e svoltasi per circa un secolo e mezzo, e che, soprattutto col Giannone e col Genovesi, valse a formare per la prima volta, e sia pure in una ristrettissima cerchia di uomini di cultura, la personalità morale e civile nella «nazione napoletana». Dalla trattazione del Croce traspare dunque, malgrado la ricerca del positivo che è connessa ad ogni impegnata opera di storiografia, la straordinaria potenza del negativo nella storia del sud: una potenza reale, che si manifesta nella relativa angustia delle *res gestae* nel dominio economico e politico, e quindi nella notata difficoltà di scrivere una corrispondente *historia rerum gestarum*. Di tale potenza rendono testimonianza voci antiche e moderne, e fra le moltissime una può valere per tutte, quella del Campanella. Nelle sue proposte per aumentare le entrate del regno di Napoli, così lo stilese lascia intravedere le condizioni delle provincie alla fine del '500 e nei primi decenni del '600:

Dunque la carestia nasce dall'arte negotiatoria, ché li mercanti e potenti usuraj comprano all'ara (= all'aia) tutti i frumenti, e li tengono tanto che lasciano affamare le genti e poi li vendono a prezzo triplicato e quadruplicato; e quando non trovano tanto

guadagno quanto la loro ingordigia brama lo passano al terzo, al quarto e quinto anno e più, e poi lo vendono puzzolente e mischiato con altro grano, et fanno venire oltre la fame, pure pestilenza; tantoché si spopoli il paese, che altri fuggono fuor del regno, altri si crepano con quel cibo nefando, et oppressi da usura, fame, peste e guai, e molti non pigliano moglie per non patire queste miserie i loro figli, e le femmine diventano puttane per un pezzo di pane[87].

Al che fa riscontro la descrizione di Napoli come antitesi della Città del Sole nella quale la roba non si stima ognuno ha quel di cui abbisogna e gli uomini stanno senza invidia, senza gelosia e senza superbia:

Ma noi non così, perché in Napoli sono da trecento milia anime, e non faticano cinquanta milia; e questi patiscono assai e si struggono; e l'oziosi si perdono anche per l'ozio, l'avarizia, lascivia ed usura, e molta gente guastano, tenendoli in servitù e povertà, o facendoli partecipi di lor vizi, talché manca il servizio pubblico, e non si può il campo, la milizia e l'arte fare, se non male e con stento[88].

Or questa perdurante potenza del negativo si traduce, dal punto di vista esistenziale, nella ricorrente esperienza della precarietà dei beni vitali elementari, nella insicurezza delle prospettive, nel caos di cozzanti interessi particolaristici e individualistici, e in generale nell'ininterrotta pressione di forze non dominabili – naturali o sociali che siano – prementi da tutte le parti e schiaccianti l'individuo senza che la cultura nel suo complesso e la società nella sua tessitura offrano la possibilità di comportamenti realistici efficaci per fronteggiare il negativo e ridurlo a misura umana. Ora proprio qui si inserisce il particolare rilievo che assumono, nel sud, il ricorso alle tecniche protettive della bassa magia, la accentuazione magica del cattolicesimo, la molteplicità dei raccordi intermedi magico-religiosi, il largo spirito di compromesso, la scarsa capacità d'espansione della cultura di vertice; e

proprio qui si inserisce il fatto che alla alternativa fra magia demonologica e magia naturale il pensiero meridionale partecipò in modo decisivo con i Bruno e i Campanella, ma non così alla alternativa tra magia e scienza della natura, che nel mezzogiorno restò senza contributi di rilievo. Quando nella seconda metà del '600 il pensiero illuministico, nato nel pieno vigore della borghesia inglese e francese, raggiunse Napoli rinnovandone la vita culturale e dando luogo ad una letteratura che si innalzò nel secolo successivo al livello europeo, non pot restare senza influenza il fatto che qui, in Napoli, tutta una serie di condizioni rendeva impossibile di sperimentare quella opzione a favore del razionale che già Bacone e Cartesio avevano, ciascuno a suo modo, sperimentato[89]. Il limite *in re* che il moto illuministico anglo-francese trovava a Napoli era dato dalla mancanza di una borghesia dei traffici e delle industrie vigorosa e consolidata come classe economica in ascesa, nel quadro di uno stato nazionale in espansione. Il razionalismo di una borghesia *letteraria* come quella napoletana si svolse pertanto con caratteri conformi a queste condizioni, e cioè senza particolare impegno e sensibilità per la alternativa fra magia e razionalità, superstizione e scienza, così importante nello svolgimento dell'illuminismo anglo-francese: ed a ragione fu messo in rilievo che gli illuministi napoletani si mantennero sostanzialmente estranei ad ogni polemica esplicita e diretta contro la religione tradizionale, soprattutto nelle sue più compromesse forme popolari, imitandosi nella polemica al solo aspetto politico dei rapporti fra Stato e Chiesa[90].

Ora è in questo quadro complessivo che va collocato il formarsi della ideologia napoletana della jettatura come elemento di raccordo e di compromesso tra il fascino stregonesco della bassa magia cerimoniale e le esigenze razionali del secolo dei lumi: una formazione nella quale affiora, sul piano del costume, il contrasto fra l'illumini-

smo anglo-francese e la non-storia del regno di Napoli, o – più esattamente – fra un moto di pensiero nato e maturato in due grandi monarchie nazionali nel pieno sviluppo delle loro rispettive borghesie, e la mancanza di queste condizioni nel regno di Napoli cioè nella nuova area di influenza di quel moto, Il compromesso rappresentato dalla ideologia della jettatura deve pertanto essere considerato come una delle testimonianze che l'illuminismo napoletano non poté sperimentare sino in fondo una importante alternativa in cui fu impegnato l'illuminismo anglo-francese. Ciò accadde perché la intera vita della società meridionale dell'epoca, così come risultava dalla sua storia, ripugnava ad una simile esperienza: un ritardo di sviluppo sul piano economico e politico, cioè sul piano dell'impiego profano della potenza tecnica dell'uomo, rendeva ancora psicologicamente attuale il ricorso alle tecniche cerimoniali del momento magico, in funzione protettiva della presenza individuale costretta a mantenersi in un mondo in cui tutto «va di traverso».

Sino alla caduta del regno, e oltre, la ideologia della jettatura si innesta nella vita non soltanto privata ma anche pubblica della città di Napoli: e proprio questo riflesso pubblico lascia meglio intendere il legame della ideologia in questione con il disordine oggettivo della società napoletana. A differenza della magia demonologia nella quale predominano figure di povere donnette qualificate per streghe e come tali perseguitate, la jettatura è dominata da personaggi prevalentemente maschili, e molto spesso da rappresentanti del ceto colto e da pubblici ufficiali, da professori, letterati, medici, avvocati e magistrati. Senza dubbio la jettatura napoletana, come ogni forma di fascinazione, tende a specificarsi e a istituzionalizzarsi in rapporto a quei momenti critici ricorrenti nella vita reale dove suole manifestarsi con maggiore evidenza la frustrazione dei desideri e delle aspettazioni, la incertezza delle prospettive, e al tempo stesso

la umana impotenza a raddrizzare il corso delle cose nel quadro di una società e di una cultura che non offrono a riguardo mezzi efficaci di lotta «realistica»: d'altra parte la jettatura napoletana ha il carattere specifico di penetrare come credenza nella vita del tribunale e della reggia, assumendo quella incidenza pubblica che si è detto. Già accennammo alla credenza nella jettatura da parte di Ferdinando I e di Ferdinando II: ma un accenno a parte merita quella forma di jettatura che potremmo chiamare «giudiziaria». È cosa nota come, sin dalla fine del secolo XVI, fiorisse in Napoli l'avvocatura in rapporto al groviglio dei diritti e alla molteplicità delle legislazioni del regno, al gran numero di liti che da tutte le province confluivano nella capitale, e al dilagare dello spirito litigioso nell'ozio generale. Il Giannone sottolinea a questo proposito come in un regno diviso dagli spagnuoli in tante piccole baronie, tante nuove investiture, tanti baroni moltiplicati non potevano non accrescere lo studio feudale, non empire i tribunali di nuove dispute e di nuove questioni[91]: onde il Sacro Collegio in Santa Chiara, e di poi le ampie sale di Castel Capuano, furono davvero per questo riguardo una delle espressioni più caratteristiche dell'imbroglio, della confusione, della vana sottigliezza, e in ultima analisi dell'irrazionale nella vita napoletana. Era quindi comprensibile come la ideologia della jettatura godesse particolare favore proprio in un ambiente del genere, dove l'esito richiesto o sperato dipendeva da una miriade di imponderabili, e dove si confondevano inestricabilmente la giustizia e l'arbitrio, la legge e l'abuso. Già il Valletta, nella sua enfaticamente ambigua raffigurazione di un mondo governato dalla jettatura, non mancava di accennare al tipo dello jettatore come togato che incanta e abbaglia «tutto il tribunal collegiato, sicché la bilancia della giustizia più non si vegga»: dove l'incanto e l'abbaglio non è tanto attribuito alla parlantina e al cavillo, quanto piuttosto a un occulto

potere psichico, che fa smarrire ai giudici ogni attitudine a discernere il vero dal falso, e il giusto dall'ingiusto. La ideologia di una jettatura giudiziaria si mantenne in Napoli per tutto il secolo decimonono, e formava parte rilevante di ciò che i napoletani chiamavano «jettatura sospensiva», con la quale, in generale, si designava il potere di alcuni jettatori di impedire l'esecuzione di una operazione importante della giornata, in particolare se un tale era diretto in tribunale e incontrava uno di questi personaggi specialisti nell'interrompere e nel guastare, segno era che la causa sarebbe stata rinviata *sine die*[92]. Il Trede riferisce di un importante processo celebrato a Napoli nel 1887, al quale non si poté dare inizio prima di aver soddisfatto la tumultuosa richiesta del pubblico di allontanare dall'aula una certa persona nota come esercitante la jettatura sospensiva: bastava la sola presenza di questa persona per «abbagliate tutto il tribunal collegiato» e per mandare assolto l'imputato, che il pubblico invece desiderava fosse condannato[93].

Il nesso fra disordine oggettivo della vita sociale, carenza di ethos civile e ideologia della jettatura nella concreta vita napoletana si manifesta con particolare evidenza nel corso delle vicende cui dié luogo, nel 1855-56, la progettata costruzione della ferrovia delle Puglie. Patrocinatore del progetto era l'ingegnere Emanuele Melisurgo di Bari, bellissimo nella persona e facondo, il quale ostinatamente cercava di convincere Ferdinando II a dare la sua approvazione: ma il re nicchiava, e una volta, in uno dei colloqui lui, quasi per difendersi dalla seduzione della sua oratoria, lo congedò dicendogli: «Va', vattenne, si no faccio comme 'e femmene, te dico de sì». Finalmente con decreto del 16 aprile 1855 il re concesse al Melisurgo la costruzione e l'esercizio della ferrovia che doveva congiungere Napoli con Brindisi. Il progetto dell'ingegnere barese era però campato in aria: prevedeva infatti di raccogliere il capitale necessario immagi-

nando che sui 3.000.000 di abitanti delle cinque province che la ferrovia avrebbe attraversate o lambite, si sarebbero trovate 55.000 persone che avessero il potere di sottoscrivere 4 azioni di 100 ducati all'anno, versati in piccolissime rate, per quattro anni, con l'interesse del 12 e un quarto per cento come «speranza» massima, e garantendo un minimo del 5. La realtà fu ben diversa: e dei 55.000 azionisti previsti se ne trovarono, alla chiusura della emissione, appena 1000. Povertà reale delle province e avarizia, diffidenza per i rischi dell'impresa, invidia dei foggiani verso un ingegnere barese salito tanto in alto, non sufficiente concorso del governo che interveniva a titolo di incoraggiamento e non per assicurare gli interessi del capitale, e infine reali deficienze tecniche del progetto nel suo complesso, motivarono il fallimento dell'impresa: e i lavori, benché inaugurati l'11 marzo del '56 sulla strada dell'Arenaccia presso la chiesa della Madonna delle Grazie alla presenza del cardinale Carbonelli, non andarono innanzi, lasciando soltanto complicatissimi strascichi giudiziari che durarono alcuni decenni e impegnarono in forensi battaglie lo stesso figlio del Melisurgo, Giulio, ingegnere anch'esso. Orbene, l'insuccesso di questa impresa fu fatto risalire al potere di quel duca di Ventignano che già abbiamo incontrato in funzione di jettatore «nazionale» (o addirittura «internazionale» – nella biografia romanzata del Dumas[94]. Episodi e aneddoti del genere punteggiano tutta la vita napoletana del Regno morente: e non a caso l'approssimarsi della catastrofe finale par quasi svolgersi sotto il segno della jettatura, con l'ultimo ballo a corte mandato a monte dal terribile duca, e con l'immagine del re prossimo a morte in atto di rammemorare i «visi» in cui si era imbattuto e gli «occhi» che lo avevano «guardato» durante il suo ultimo viaggio nelle province del regno.

EPILOGO

L'analisi del documento etnografico ha messo in evidenza, nelle campagne del sud, la sopravvivenza dell'antica fascinazione stregonesca, in connessione con altri tratti magici affini, quali la possessione e l'esorcismo, la fattura e la controfattura. Da questa analisi è risultato come fascinazione, possessione, esorcismo, fattura e controfattura sono da ricondurre alla insicurezza della vita quotidiana, alla enorme potenza del negativo e alla carenza di prospettive di azione realisticamente orientata per fronteggiare i momenti critici dell'esistenza, e soprattutto al riflesso psicologico di *essere-agito-da* con i suoi connessi rischi psichici. In queste condizioni il momento magico acquista particolare rilievo, in quanto soddisfa il bisogno di reintegrazione psicologica mediante tecniche che fermano la crisi in definiti orizzonti mitico-rituali e occultano la storicità del divenire e la consapevolezza della responsabilità individuale, consentendo in tal modo di affrontare in un regime protetto la potenza del negativo nella storia. Dall'analisi etnografica è altresì risultato come il momento magico non è limitato alla bassa magia cerimoniale e non sta in assoluto isolamento rispetto al resto della vita culturale, ma si articola in raccordi e formazioni intermedie che concernono il cattolicesimo popolare e le sue particolari accentuazioni magiche meridionali, sino al centro dello stesso culto cattolico. Partendo dal presupposto che il perdurare del momento magico in una società moderna stia a testimoniare contraddizioni e arresti di sviluppo che vanno ricercati nelle stesse forme egemoniche della vita culturale, all'analisi etnografica ha fatto seguito un'analisi più strettamente storiografica, indirizzata a misurare la partecipazione dell'alta cultura meridionale all'alternativa fra magia e razionali-

tà da cui è nata la civiltà moderna. E l'attenzione si è fermata sul fatto che l'illuminismo napoletano ha scarsamente partecipato alla esplicita presa di coscienza di tale alternativa. Al contrario, fra alcuni illuministi napoletani alla fine del '700 prese forma la ideologia della jettatura come singolare compromesso pratico tra magia e razionalità. La jettatura napoletana non fu una opzione seria, ma una ambiguità faceta: tuttavia proprio questa ambiguità faceta diventò costume caratteristico, distinguendo la jettatura dal fascino stregonesco e da quello della magia naturale. Tale limite interno dell'illuminismo napoletano in rapporto all'illuminismo anglo-francese trova la sua giustificazione nella storia (o più esattamente nella non-storia) del regno di Napoli, cioè nel suo attardarsi nelle contraddizioni di una debole monarchia semifeudale mentre altrove fioriva la civiltà comunale e si venivano formando le grandi monarchie nazionali: onde quando l'illuminismo anglo-francese fu introdotto in Napoli non trovò qui le condizioni sociali e politiche dei suoi paesi d'origine, e soprattutto non poté innestarsi nella esperienza razionalizzatrice di un vigoroso medio ceto dei commerci e delle industrie, nel quadro di una monarchia nazionale in espansione: in Napoli il razionalismo illuministico entrò cioè in reazione e in contraddizione con una struttura sociale e con un regime esistenziale non soltanto dominati dall'irrazionale, dal disordine, dal caso, ma altresì privi di forze civili adeguate per dilatare nella società e per consolidare in costume la polemica antimagica e le esigenze di razionalizzazione della vita incluse nel moto illuministico. Da questo contrasto nacque la ideologia della jettatura, e si diffuse il correlativo costume. D'altra parte, soprattutto nelle campagne, andò a lungo perdurando l'antico fascino stregonesco e demonologico, in collegamento con gli altri temi magici della possessione, della fattura e dell'esorcismo, e in rapporto altresì, per una serie di sfumature, con i vari sin-

cretismi pagano-cattolici e con la accentuata colorazione magica del cattolicesimo meridionale: una situazione che, nella misura in cui si mantenne (e ancor oggi si mantiene) costituisce il riflesso ideologico e di costume di un difetto di energia civile, nel senso moderno della parola. L'*essere-agito-da* che sta alla base della magia e del momento magico della religione costituisce infatti la contropartita individuale e psicologica dei limiti dell'agire civile e laico in una data società e in una data epoca, e d'altra parte sempre che tali limiti gravino sulle coscienze sino al punto di annientarle come energie morali, il ricorso a più o meno anguste tecniche mitico-rituali, cioè – in ultima istanza – al momento magico serba la sua funzione riparatrice e reintegratrice.

Non sapremmo chiudere meglio la presente ricerca che ricordando un passo della *Storia come pensiero e come azione* celebrante l'ethos dell'opera umana al centro del vivere civile:

> Se si domanda quale sia il fine dell'attività morale, e si sia messa da banda la dottrina teologica dell'obbedienza ai comandamenti imposti dalla persona di un Dio, e rivolta al suo contrario l'altra, che è dei negatori della vita o pessimisti, i quali lo collocano nel mortificare la volontà del vivere fino ad annullarla nell'ascesi o a persuaderla al suicidio universale, si deve rispondere che il fine della morale è di promuovere la vita. «Viva chi vita crea!» cantava Volfango Goethe. Ma la vita promuovono tutte le forme dell'attività spirituale con le opere loro, opere di verità, opere di bellezza, opere della pratica utilità. Per esse si contempla e si comprende la realtà, e la terra si copre di campi coltivati e d'industrie, si formano le famiglie, si fondano gli stati, si combatte, si sparge il sangue, si vince e si progredisce... Bene e male e i loro contrasti, e il trionfo del bene, e il rinascere dell'insidia e del pericolo, non sono effetto di una forza estranea alla vita, nel modo in cui appaiono nelle mitologiche figurazioni del diavolo tentatore e seduttore; ma sono nella vita stessa, e anzi sono la vita stessa... L'azione che mantiene nei loro confini le singole attività, che tutte le eccita ad adempiere unicamente il loro ufficio proprio, che si oppone in tal modo al

disgregamento dell'unità spirituale, che garantisce la libertà, è quella che fronteggia e combatte il male in tutte le sue forme e gradazioni, e che si chiama l'attività morale[95].

Vien fatto di accostare questa magnanima esortazione alla vita e alla libertà al sublime episodio omerico nel quale si narra come Teti ad Achille abbracciato al cadavere di Patroclo porta lo scudo splendente sul quale l'eroe contempla una serie di scene che raffigurano l'ordine naturale e civile, circoscritto dalla corrente Oceano: onde alla vista di queste immagini governate dalla misura dell'opera umana, l'eroe si ridischiude al suo destino eroico, e si leva fremente: «È giunta l'ora di armarmi!» Anche per le genti meridionali si tratta di abbandonare lo sterile abbraccio con i cadaveri della loro storia, e di dischiudersi a un destino eroico più alto e moderno di quello che pur fu loro nel passato: un destino che non sia una fantastica città del sole da fondare tra le montagne di Calabria, ma una civile città terrena unicamente affidata all'ethos dell'opera umana, e cospirante con le altre città terrene di cui è disseminata questa vecchia Europa e il mondo intero che dell'Europa è figlio. Nella misura in cui questo avverrà sarà ricacciato nei suoi confini il regno delle tenebre e delle ombre – la corrente Oceano dell'episodio omerico, – e impallidirà anche il fittizio lume della magia, col quale uomini incerti in una società insicura surrogano, per ragioni pratiche di esistenza, l'autentica luce della ragione.

APPENDICE

Intorno al tarantolismo pugliese

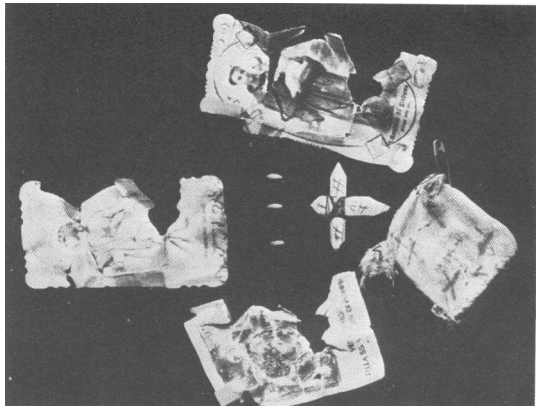
Ogni anno, dal 29 al 30 giugno, convengono nella cappella di S. Paolo in Galatina i tarantolati della regione, dando luogo ad episodi che l'amico André Martin ha ripreso in alcune sue interessanti fotografie. La forma cristianizzata del tarantolismo di Galatina richiama quella pagana, che rientra nelle terapie magiche della possessione e che una volta in Puglia era molto diffusa. Sulla forma pagana il Rev. Domenico Sangenito verso la fine del secolo XVII ne scrisse ad Antonio Bulifon, libraio francese in Napoli, il cui nome occupa un posto non irrilevante nella formazione della nuova cultura napoletana (sul Bulifon è da vedere P. Nicolini, *La giovinezza di Giambattista Vico*, Bari, 1932, pp. 16 sgg.). Il Sangenito, la cui lettera al Bulifon può leggersi nelle *Lettere memorabili istoriche politiche ed erudite* (Napoli, 1693), fu un attento testimone oculare di ciò che riferisce, il che dà un particolare valore al suo rapporto, che qui riportiamo nell'essenziale:

Coloro che son morsi dalla tarantola, poche ore di poi, con voce inarticolata si lamentano, e se li circostanti domandano loro che cosa l'affligge, molti risposta non danno; ma solamente con gli occhi torvi li riguardano; ed altri fanno cenno colla mano sul cuore. Per la qual cosa, gli abitatori di que' paesi come persone prattiche, sùbito vengono in cognizione del malore che li tormenta; onde senza perder tempo tantosto chiamano sonatori con vari istrumenti, poiché altri balla al suon di chitarra, altri di cetera, ed altri al suon di violino; sul principio del suono, pian piano cominciano a ballare; chiedono spade, e come che siano inetti di scherma, se ne dimostrano con tutto ciò nel maneggiarli maestri. Chiedono altresì anche specchi, e mentre vi si mirano, gettano sospiri acutissimi e innumerabilissimi. Vogliono bindelle, cateniglie, vesti preziose, e quando son loro por-

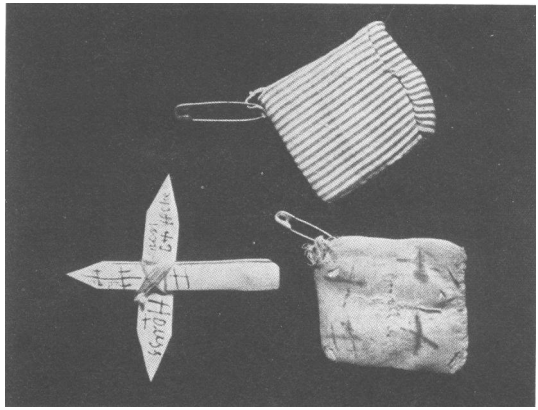
tate, le ricevono con allegrezza inesplicabile, e con molta riverenza ringraziano chi loro le reca. Tutte le cose sopradette dispongono con bell'ordinanza intorno allo steccato, dove ballano servendosi da tempo a tempo or dell'una or dell'altra, secondo gl'impulsi che glie ne dà il malore. Dànno principio al ballo un'ora dopo l'apparir del sole, terminando un'ora prima di mezzogiorno, senza prender mai riposo, fuorché se l'instrumento si scordasse: ed allora, respirano con impazienza per insino a tanto che si ripone in accordo, notandosi con meraviglia come gente sì rozza ed inculta, come sono i cultori della terra, custodi d'armenti e simili altri uomini camparecci, siano così buoni conoscitori delle consonanze e dissonanze de gl'instrumenti musicali, e che tanto di quelle s'inquietino, quanto di quelle si appagano. Un'ora dopo mezzo di entrano di bel nuovo in danza, continuando sino al tramontar del sole, come fanno col medesimo ordine senza stancarsi, come io ne ho molti veduti, né mai più di tre giorni aver patito travaglio, se al male loro si fosse dato più tardo rimedio col suono, ciò che altri ne dica di otto, e di dieci giorni, che col ballo abbiano avuto necessità di seguitarlo. Nel mentre che danzano sono fuori dei sensi, e non distinguono parente, né amico, ma li son tutti uguali: ben'è vero che alle volte invitano qualche leggiadro e grazioso giovanetto al ballo. Gli arredi; dei quali si servono, sogliono per lo più essere di colore vago, come incarnato, rosso, ceruleo, e simili; e quando vedono il nero, s'adirano in modo che colla spada corrono discacciando chi n'è vestito. Ad uno solo, che io sappia, tra molti non dispiaceva il drappo nero: e questo tale che non saltava con tanto vigore quanto gli altri, ma più agiatamente.

Il Sangenito passa quindi a riferire due casi particolari di cui fu testimone:

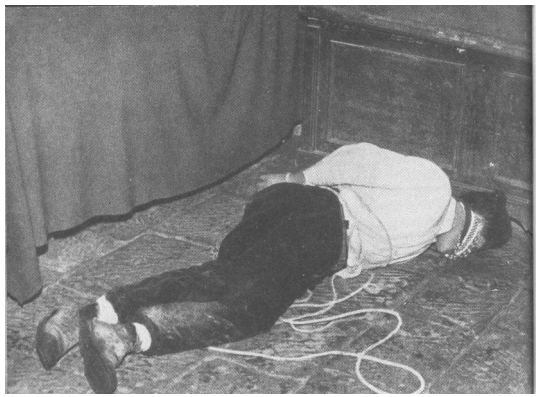
Giovan Giacomo Teforo (che io ho veduto più di sei volte ballare) un giorno si trovava in una foresta per suoi affari, e credo che si avvertì esser venuto il tempo di pagare il tributo alla sua mortificatrice tarantola. S'inviò egli verso l'abitato, ma fu poi trovato per la strada su la nuda terra disteso. Ciò saputo nella sua e mia patria, v'accorsero molti, ed io con gli altri, e trovammo il misero contadino oppresso da difficile respirazione, ed osservammo inoltre che la faccia e le mani erano incominciate a divenir nere; e perché il suo male era noto a tutti, si portò la



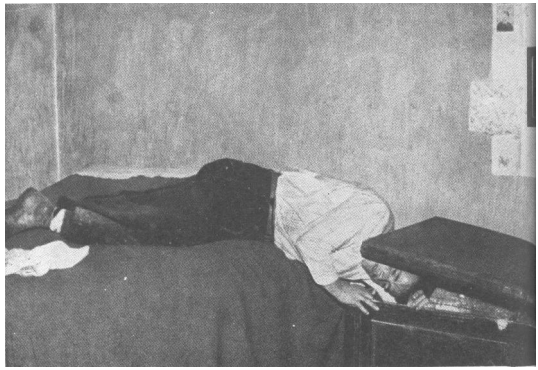
1 Equipaggiamento degli abitini



2 Equipaggiamento degli abitini



3 Ricostruzione di un caso di «legamento» notturno

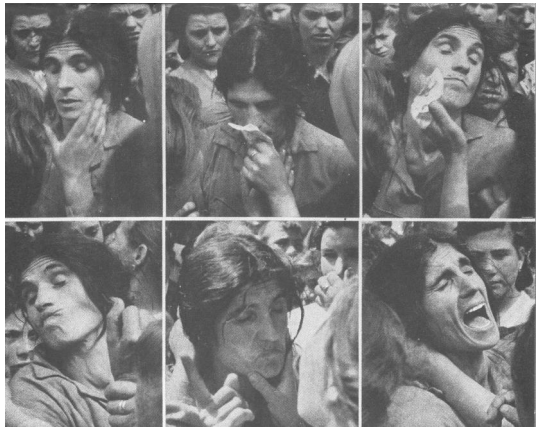


4 Ricostruzione di una «vessazione» notturna

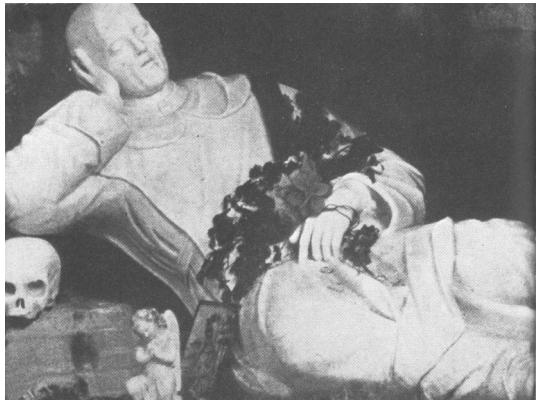
5 Vomere sotto il letto, contro la fascinazione: vale in particolare per il felice esito della prima notte di matrimonio

6 Lamentatrice di Pisticci

7 Fattucchiera di Colobraro



8 Durante la festa di S. Bruno (Serra S. Bruno, Calabria) una donna entra in uno stato di possessione. Si tenta di esorcizzarla facendole baciare una immagine di S. Bruno. Senza alcun risultato. Nonostante un secondo tentativo di esorcismo, la personalità aberrante e perversa che si è impadronita della donna non lascia la preda.

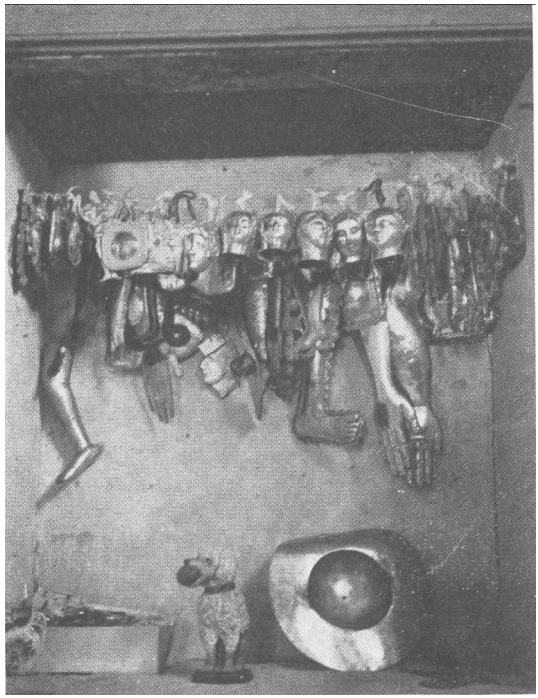


9 La statua di S. Bruno

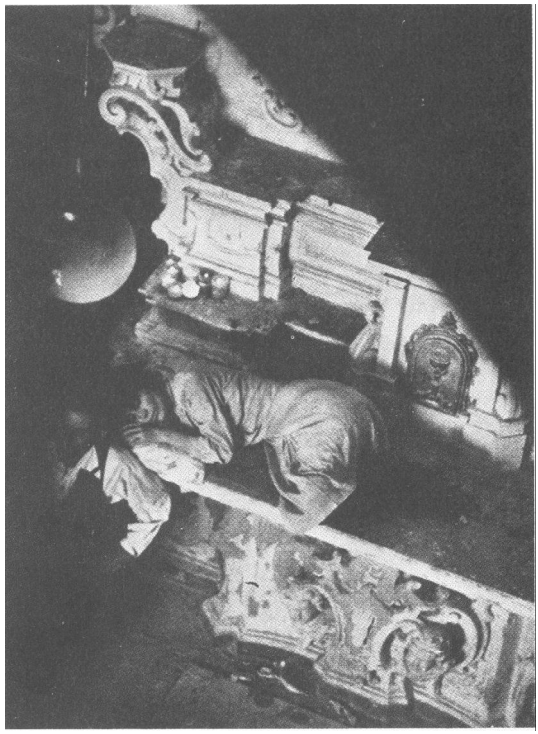
10 Confessione pubblica dei peccati: festa della Madonna del Belvedere, a Oppido Lucano

chitarra, la cui armonia, subito che da lui fu intesa e cominciò a mover prima li piedi, poco di poi le gambe, si reggeva appresso sulle ginocchia, indi a poco intervallo s'alzò passeggiando, e finalmente fra lo spazio d'un quarto d'ora ballava sì che si sollevava ben tre palmi da terra; sospirava, ma con empito così grande che portava terrore a' circostanti, e prima d'un'ora se gli tolse il nero dalle mani e dal viso, racquistando il suo natio colore. Nel Castello della Motta di Morite Corvino ebbi congiuntura di veder ballare cinque attarantati in un medesimo tempo e dentro un medesimo steccato: erano quattro bifolchi e una bellissima forosetta. In questa unione osservai cose nuove, mentre ciascheduno aveva preso nome straniero, e proprio dell'antichi re; e tra essi medesimi si trovavano congiunti di parentela, e trattavansi sì che si osservava reciprocanza d'affetto, e reiterati complimenti che davano grande ammirazione a' spettatori. Fecero con felicità il solito corso della danza nello spazio di tre giorni, de' quali l'ultima sera prima di licenziarsi, dimandarono in grazia uno squadrone d'armati, e li fu dato di dieci archibugieri; quali ripartiti in due lati stavano pronti per far la salva; dimandarono poi un bicchiere d'acqua, ed un poco di sale polverizzato, e tosto gli fu portato e l'uno e l'altro. Il capo, o vogliam dire

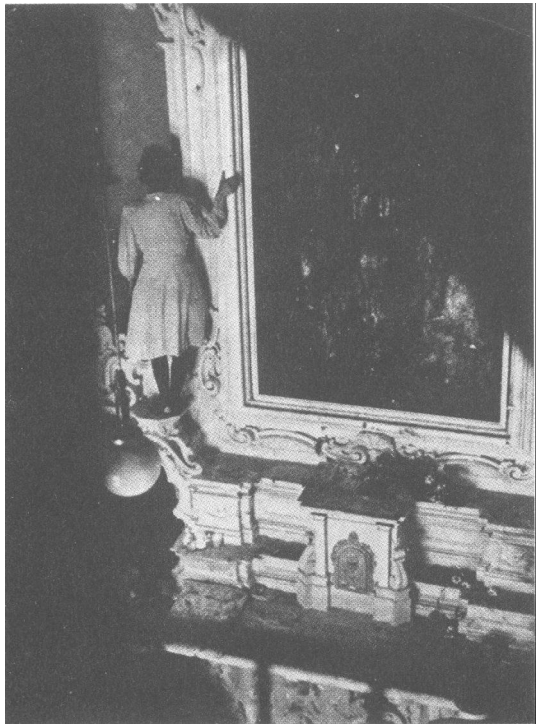
11 Montemurro: ex voto a S. Rocco



12 Processione alla Madonna di Pierno



13 Nella cappella di S. Paolo, a Galatina, una «tarantolata» saltella da qualche ora sulla cornice dell'altare



14 Dopo un periodo di riposo, riprenderà la sua danza saltellante

l'ideale Re de' Regi (il cui nome era Pietro Boccamazza) segnò nel vaso dell'acqua col sale in modo di Croce; pigliarono della medesima acqua un poco per ciascheduno; fecero segno allo squadrone che sparasse, e con profondissimo inchino dissero: ci rivedremo l'anno venturo. Que' miseri doppo tanta fatica non si ricordavano cosa alcuna, ma solamente, fra quella moltitudine di gente da cui si vedevano circondati, chiedevano per pietà d'esser condotti nelle loro case...

Da questo rapporto si desumono con sufficiente approssimazione i caratteri del tarantolismo pugliese nella seconda metà del secolo decimosettimo. La crisi appare caratterizzata da una condizione di profonda depressione melancolica, o di stupore, ovvero – a giudicare dal caso del Teforo – da una caduta al suolo di natura isteroide o epilettoide: la «cura» consisteva innanzitutto nell'impiego di determinati ritmi musicali aventi la funzione di sbloccate il blocco psichico, di suscitare un accesso di agitazione maniaca, e di ricondurre tale agitazione nel solco istituzionale di una danza saltellante, iterata per tre giorni, dall'alba al tramonto, con una interruzione di un'ora al centro della giornata. Come mostra l'episodio di tarantolismo del Castello della Motta di Montecorvino questa danza poteva assumere un andamento figurato, rappresentare cioè una sorta di sogno mimato, seguito da completo oblio al risveglio. La vicenda si svolgeva in uno steccato, dove i tarantolati erano condotti, e dove la loro pantomima era secondata e diretta al suono di chitarre, di cetre o di violini. Nel rapporto del Sangenito è accolta la credenza che la crisi di cui il tarantolismo rappresenta un sistema curativo istituzionalizzato e socializzato sia provocata dal morso della tarantola: ma quest'insetto non entra affatto nella vicenda, tranne che nella fantasia mitica, in quanto l'esser morso dalla tarantola è soltanto una immaginazione o anche una esperienza allucinatoria che dà orizzonte e figura ad una crisi di carattere nettamente psichico. Al tarantolismo pu-

gliese – che sopravvive in forma cristianizzata nella festa di S. Paolo a Galatina – fanno riscontro numerosissimi paralleli storico-religiosi, specialmente nel magismo di tipo sciamanistico. H. Jeanmaire, nella sua monografia *Le traitement de la manie dans les mystères de Dionysos et des Corybantes* (in «*Journal de Psychologie*», 1949, pp. 64 sgg.) ha messo in evidenza un gruppo di pratiche del genere diffuse in una vasta area che comprende i paesi islamici dell'Africa mediterranea, e che si estende anche nella penisola arabica, nel Sudan e in Abissinia:

Si tratta di pratiche a carattere popolare che impegnano elementi appartenenti agli strati inferiori della popolazione, senza tuttavia essere limitate a questo ambiente sociale, soprattutto per quel che concerne le donne. Ci si trova in presenza di adepti di un culto particolare dedicato non già a una divinità principale ma ad una folla di geni disposti in gerarchia e di tale natura da manifestarsi – nel corso delle sedute istituite dai gruppi in quistione – mediante uno stato di possessione accompagnato da trance: uno stato che si traduce *con una danza frenetica a cui il posseduto si abbandona e che nella sua apparizione è preparato e provocato da una ginnastica appropriata () come anche dalla suggestione di ritmi determinati ()*. Sembra che si possa caratterizzare il processo osservando che, a differenza dell'esorcismo propriamente detto, quale si pratica in ambienti nei quali la possessione è intesa come effetto dell'intrusione d'uno spirito malefico per natura, onde poi l'esorcismo tende all'espulsione di questo principio maligno per produrre la liberazione del soggetto, il metodo di trattamento che trova qui applicazione non ha tanto per fine la soppressione degli stati affettivi e deliranti che risultano dallo stato di possessione, quanto piuttosto la loro trasformazione mediante la eliminazione del fattore depressivo e la loro utilizzazione in vista di realizzare un nuovo equilibrio della personalità mediante una sorta di simbiosi con lo spirito possessore divenuto spirito protettore, e mediante una normalizzazione, sotto forma di trance provocata, dello stato di crisi.

Il rapporto col tarantolismo è evidente: lo stato di crisi, la trance provocata a comando da «direttori di scena»,

la funzione ordinatrice del ritmo musicale, la danza, il bisogno di ripetere periodicamente la pratica, e soprattutto la «guarigione» come controllo rituale di una crisi che senza il controllo del rito oscillerebbe nella polarità di depressione melancolica e di eccitazione maniaca, costituiscono elementi caratteristici del tarantolismo così come appare nella descrizione del Sangenito. Quanto agli spiriti possessori il Sangenito certamente non vi fa cenno: tuttavia è da osservare che la tarantola immaginaria o allucinatoria tiene il luogo di uno spirito del genere, e che la pantomima del Castello della Motta di Montecorvino avrà avuto un significato socialmente riconosciuto e accettato, come lascia supporre l'accordo e la coordinazione fra i quattro tarantolati durante una recitazione, la quale d'altra parte sembra secondata dal pubblico, come se si trattasse di una vicenda nota. Senza dubbio dal rapporto del Sangenito il significato del mito «recitato» non è ricostruibile, ma la oscurità è imputabile probabilmente alla natura del documento, che si limita a ritrarre gli aspetti più esteriori e vistosi della mimica.

Per quel che concerne la funzione di tecniche del genere, è da osservare che almeno l'intuizione della soluzione giusta si ritrova già nelle *Leggi* di Platone (dove discorrendo della regolamentazione degli esercizi che debbono formare le anime dei giovinetti si fa cenno alle cure dei coribanti:

> Ciò di cui (i Coribanti) patiscono è lo stato di paura, una paura che proviene da una qualche miseria dell'anima. Quando dunque si contrappone ad agitazioni siffatte, una scossa esteriore, il movimento che viene dal di fuori padroneggia il movimento interno di spavento e di mania, e padroneggiandolo, si trova ad aver ricondotto nell'anima la calma e la tranquillità turbate dai penosi soprassalti del cuore. Ed è questo un grande beneficio, che risveglia (i Coribanti) con la musica e la danza, e col soccorso degli dèi ai quali ciascuno offre sacrifizi propizi, li riconduce dalla mania alla retta ragione (790-791 a.).

Altrove (*Fedro*, 244-245 a) Platone distingue dalla follia la ορθή μανία cioè la «mania giusta» che ha luogo nei riti iniziatici correttamente eseguiti, e che è «giusta» in quanto – come osserva il Jeanmarie, *Dionysos*, 1951, p. 138 – si riferisce a pratiche che consistono essenzialmente nel «regolarizzare l'accesso di follia dando ad esso una orientazione telestica» (cfr. Ivan Linforth, *Telestic madness in Plato, Phaedrus 244 d-e*, in *Univ. of California Public. in Class. Philol.* XIII, 1946, n° 6, pp. 163-172). In base a queste considerazioni il tarantolismo pugliese meriterebbe una attenta analisi storico-religiosa, sia nelle sue forme paganeggianti di cui ci offre una immagine il rapporto del Sangenito, sia nel suo processo di riassorbimento cristiano, di cui è traccia ancora vivente quanto ha luogo durante la festa di S. Paolo in Galatina.

NOTE

[1] In un rapporto dell'igienista Mario Pitzurra, pubblicato a cura dell'Istituto di Igiene dell'Università di Perugia, si leggono per Albano di Lucania i seguenti dati: «Qui i figli nascono e muoiono in una vicenda che non subisce strappi, che non colma e non lascia vuoti, in un giro di esistenze ridotte alla pura vita vegetativa. Nelle famiglie la madre ha molte gravidanze: 10-15. Alcune terminano in aborti: spontanei, naturalmente. Le altre giungono al termine: 7-10-13 i figli nati. Dei figli nati, molti sono morti entro i primi anni di vita (C. P. donna di 37 anni, ha avuto 12 gravidanze a termine, oltre a due aborti: dei figli 7 sono morti entro i 4 anni di età). La nati-mortalità è molto elevata: su 66 nati nel 1956, i nati morti sono 4 (6%); su 18 nati nel 1957 sino al mese di maggio i nati morti sono stati 6 (16%). Nei bambini che superano il 1° anno di età l'ambiente incide in modo veramente grave sullo sviluppo psichico e somatico: dato facilmente rilevabile al più superficiale esame della popolazione infantile. È costante la osservazione di bimbi con deambulazione, dentizione e favella in ritardo, con gravi alterazioni della curva ponderale, con costanti note di rachitismo, con gravi segni di encefalopatie (microcefali, cretini, frenastenici). Su 177 bambini delle scuole elementari (in età compresa fra i 6 e i 14 anni) solo 17 presentavano tiroide normale. L'ospedale più vicino (quello di Potenza) dista 35 km. e il centro è sprovvisto di farmacia. Mancano ambulatori specialistici di qualunque tipo, eccezion fatta per l'ambulatorio dell'Opera Nazionale Maternità e Infanzia aperto solo alcuni giorni alla settimana». (M. Pitzurra, *Considerazioni tratte da un viaggio di studio su un piccolo paese della Lucania*, estratto dal «*Bollettino FIMI*», 1957, n° 6).

[2] Si veda, per questa parte, *Morte e pianto rituale nel Mondo antico*, Torino, 1958, pp. 83 sgg.

[3] È da respingere nettamente la interpretazione della impermeabilità magica all'esperienza come espressione di una «mentalità primitiva»: la magia può essere – come sarà meglio chiarito in seguito – un momento più o meno importante nella vita religiosa di una società, ma qualsiasi società umana appartiene alla storia nella misura in cui dispiega comportamenti raziona-

li realisticamente orientati, e si apre a decisioni e asce e abbiano un senso profano e mondano. D'altra parte i comportamenti magici non documentano affatto un'altra logica, ma soltanto l'adattamento della coerenza tecnica dell'uomo a quel particolare fine che è la protezione della presenza individuale dal rischio di smarrirsi: rispetto a tale funzione le tecniche magiche svolgono una coerenza che in se non è affatto minore di quella impiegata per il controllo realistico della natura e per la fabbricazione di strumenti materiali. L'equivoco nasce quando si giudica la magia sullo stesso piano e rispetto alla stessa finalità della scienza moderna: col risultato o di non poter più distinguere le pratiche magiche e la stessa vita religiosa dai deliri e dalle aberrazioni della mente umana, o di postulare una «struttura» della mentalità primitiva che «impedirebbe» di vedere come stanno realmente le cose. È altresì da respingere ogni teoria che intenda fondare la magia sulla realtà dei cosiddetti «poteri magici»: senza negare attitudini del genere (per quanto irregolari ed eccezionali), – occorre tener presente che esse derivano dalla prossimità dell'uomo alla natura, e perciò meglio si direbbero «impotenze» e non «poteri»: onde nessuna civiltà umana si è mai potuta esclusivamente fondare su quelle attitudini, poiché la civiltà è *ethos* dell'uomo che si solleva come presenza razionalizzatrice nel seno della naturalità e si fonda come persona autonoma, presente a se stessa e al mondo, mentre quelle attitudini o procedono improvvisamente dall'inconscio o sono provocate immergendosi parzialmente in esso (*trance* o stati affini). Non si nega quindi che una pratica magica possa p. es. agevolare il buon esito di una battuta di caccia, ma nessuna civiltà poté mai rinunziare a cacciare realmente: e i cacciatori del paleolitico non hanno mai optato per i soli disegni magici di animali con frecce fitte nelle carni.

[4] J. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, 2 voll., 1926-1928, I, pp. 159, 388 sg., 400; II, pp. 44, 49, 64-67, 109 sg., 219.

[5] Janet, *op. cit.*, II. p. 79.

[6] Janet, *op. cit.*, II. p. 53.

[7] *Op. cit.*, l. c.

[8] Dumas, *Le surnaturel et les dieux d'après les maladies mentales*, 1947, pp. 216 sgg.

[9] Dumas, *op. cit,*, p.112.

[10] *Op. cit.*, l. c.

[11] *Op. cit,*, p. 218.

[12] Cfr. T. K. Oesterreich, *Die Besessenheit*, Halle, 1922, passim. La distinzione fra *possessio* e *obsessio* risale alla teologia mistica: cfr. A. Paulain, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, 1906, 5 ed., p. 423.

[13] Cfr. Barb, in «*Der Oesterreiche Limes*», Heft XVI, pp. 54 sg., e R. Reitzenstein, *Ein christliches Zauberbuch und seine Vorlage*, in «*Arch. f. Religionswiss.*,» XXIV (1926), pp. 176 sgg. Lo scongiuro fa parte della raccolta di P. Pradel, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, « *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*», Bd. III, 3, pp. 15 sgg. Sullo scongiuro di tipo «incontro» come appartenente alla più antica letteratura mistica si veda E. Peterson, *ΕΙΣΘΕΟΣ, Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Gottingen, 1926, pp. 109 sgg. Per quel che concerne il fatto che lo scongiuro appare nella Lucania attuale impiegato non per l'emicrania ma per l'orticaria, occorre tener presente che sia l'emicrania come l'orticaria possono avere origine nevrotica (cfr. Otto Fenichel, *Trattato di psicanalisi*, trad. it., pp. 285 sgg. e (288 sgg.): questo aiuta probabilmente a comprendere la trasposizione di impiego dell'incantesimo, e anche, in determinate condizioni, la sua efficacia psicosomatica in entrambi i casi.

[14] Per lo scongiuro che esibisce il sangue di Cristo come exemplum per rigenerare quello umano cfr. Pradel, *op. cit.*, p. 135 (in latino), 24 (in siciliano). Sugli scongiuri con *historiola* e sulla loro diffusione ecumenica cfr. Van Der Leeuw, *Die sogenannte epische Einleitung der Zauberformeln*, in «*Zeitschrift für Religionspsychologie*», IV (1933), fasc. 4, e, più brevemente, in *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1956, 2 ed., pp. 482 sgg. Cfr. Mircea Eliade, *Le mythe de l'eternel retour*, Paris, 1949, soprattutto pp. 63 sgg. Occorre però avvertire che in ogni pratica magica, e non soltanto negli scongiuri con *historiola*, c'è sempre un *exemplum* metastorico, ancorché non comporti la articolazione in figure mitiche definite e non raggiunga l'autonomia di una vera e propria narrazione di qualche episodio risolutore. Anche nel caso di uno scongiuro con orizzonte mitico poverissimo come è lo scongiuro nel quale si recitano le ultime lettere dell'alfabeto [41], si esibisce l'*exemplum* di

una serie che termina e che in questo suo esemplare terminare riassorbe e cancella il negativo.

[15] Così p. es. nella attuale repubblica federale tedesca la magia ha ancora apprezzabili sopravvivenze. A Berlino Ovest è stata recentemente fondata una «Deutsche Gesellschaft Schutz vor Aberglauben», mentre ad Amburgo si pubblica un «Archiv zur Bekimpfung des modernen Hexenwahn». Cfr. Ph. Schmidt, *Dunkle Mächte: Ein Buch von Aberglauben einst und Heute*, Frankfurt, 1956; Johann Krause, *Hexen unter uns*, Hamburg, 1951. Dal punto di vista giuridico e criminologico è da vedere H. Schäer e H. Wendte, *Hexenmacht und Hexenjagd*, Hamburg, 1955; dal punto di vista medico si vedano: «*Der Landartz*», 1955/13 e 1956/36: «*Deutscher Medizinischer Informationsdienst*», 1955/7; «*Die Medizinische*» 1956/39 e 1957/2 e 5. Non meno significativi sono i rapporti della polizia: cfr. «*Deutsche Polizei*», 1954/12. La importanza sociale della questione ha indotto nel 1957 il ministero degli affari sociali del governo della Sassonia inferiore a incaricare i 69 consigli d'igiene statali di condurre una inchiesta sulla stregoneria della regione. Oltre la stregoneria delle campagne continua nella Germania di oggi a godere un certo credito una forma di magia «colta» caratterizzata dalla più equivoca miscela di fra scientifismo, esotismo, irrazionalismo e superstizione: il che dà luogo a fenomeni culturali che costituiscono potenzialmente un documento istruttivo per la storia del costume. Abbiamo sotto gli occhi un bollettino pubblicitario del «Laboratorio chimico farmaceutico Giulio Chrometzka» in Fleestedt presso Amburgo, casa fondata nel 1875 e che è ancora in piena attività: questo laboratorio offre ai suoi clienti, fra l'altro, «novità magico-occultistiche, specifici simpatetici, polveri magiche per suffumigi, preparati di tutte le parti del mondo per ricerche occultistiche, e per esperimenti trascendentali»: e ciò per giovare a coloro che intendono praticare la magia bianca , ma anche favorire la concentrazione di intellettuali, scrittori, etc. Tra i prodotti esibiti vi è la tintura messicana al Peyotl, buona per la chiaroveggenza e la telepatia; il profumo indiano Yogi che provoca stati di trance e che è utile per esperimenti di ipnotismo e di chiaroveggenza; un «astralografo» per mettersi in comunicazione con l'al di là, apparato costruito dopo trent'anni di esperimenti; amuleti individuali in metalli nobili e pietre preziose con fini incisioni secondo l'oroscopo o la data di nascita (da marchi 95 sino a 150); e così via.

[16] Strehlow, *Die Aranda und Loritia-Stämmen in Zentral-Australien*, Veröff. aus dem städt. Völker-Museum, Frankfurt a. M., IV, 2, pp. 28, 40; cfr. Spencer e Gillen, *The Aranda*, II, p. 397. Per un panorama della fascinazione presso i popoli primitivi si veda Hutton Webster, *Magic: a Sociological Study*, Stanford University Press, 1948, pp. 151. Cfr. *Mondo Magico*, pp. 129 sgg.

[17] Kunhnert, in «*Realencyclop.*» Pauly-Wissova, VI, 2089, sgg.

[18] In particolare sulla letteratura relativa alla fascinazione dagli albori dell'epoca cristiana sino al secolo XVI sono da consultare i luoghi corrispondenti dell'opera di Lyn Throndike, *A history of Magic and experimental Science*, 6 voll. (1929-1941), particolarmente II, pp. 553, 574 (Alberto Magno), 607 (Tommaso d'Aquino), 901 (Pietro d'Abano), III, pp. 432 sgg. (Nicola Oresme), V, pp. 475 (Antonio Cartaginese), 486 (Francesco Perez Cascales), VI, p. 528 (Leonardo Vairo). Si veda, in particolare, la trattazione del fascino e dei vari tipi di malefici in Martino Del Rio, *Disq. Mag. Lib. III*, Quaest. IV, Sectio I-X, cui toccò particolare fama, come mostra fra l'altro il credito che le attribuiva il Don Ferrante manzoniano.

[19] Per la possessione tra i popoli primitivi – oltre a Oesterreich, *op. cit.*, passim – vedi Webster, *op. cit.*, pp. 180 sgg., 195, 210 sgg., 361 sgg. Sulla possessione nello sciamanismo M. Eliade, *Le Chamanisme*, 1951, pp. 333 sgg., 399 sgg.

[20] Recentemente H. Jenmarie, *Dionysos*, Paris, 1951, pp. 105 sgg. e 157 sgg., ha dato un giusto rilievo al tema della mania e del menadismo in seno alla religiosità dionisiaca, mostrando per un verso la connessione di tali stati psichici con forme attuali (*bori* sudanese e nord-africano, *zar* abissino ed egiziano) e per un altro il verso facendo un esplicito paragone tra i fenomeni di possessione e il cosiddetto «grande attacco» della scuola della Salpêtrière. Per un panorama delle forme di possessione nelle varie civiltà magico-religiose, resta sempre fondamentale il lavoro già citato dell'Oesterreich, *Die Besessenheit*. Particolare attenzione è stata dedicata nel quadro del mondo greco al rapporto fra possessione e coribantismo: si veda Ivan M. Linforth, *The Corybantic rites in Plato*, in *Un. of Cal. Publ.* in *Class. Philol.* XIII (1946), n. 5, pp. 121-162.

[21] Sul passaggio della ideologia della possessione dal mondo antico a quello cristiano cfr., per il raffronto dei dati documentari, I. Tambornino, *De antiquorum daemonismo*, *Religiongeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, vol. VII, fasc. 3, Giessen, 1909. Per il moderno punto di vista cattolico sulla quistione è da vedere I. Lhaermitte, *Vrais et faux possedei*, Paris, 1956 (trad. it. 1957: il Lhermitte è professore ordinario della Facoltà di medicina di Parigi), I. de Tonquedec, *Les maladies nerveuses et mentales et les manifestations diaboliques*, Paris, 1938 (il de Tonquedec è esorcista ufficiale della diocesi di Parigi), nonché alcuni articoli contenuti nel volume *Études Carmélitaines* dedicato a Satana (1948). In generale dal punto di vista cattolico il problema della possessione diabolica si pone innanzi tutto in sede di teologia mistica, come teoria dell'azione possibile del demonio «sul punto di intersezione e di unione dell'anima e del corpo», e quindi in sede psichiatrica come collaborazione e divisione di compito del psichiatra con l'esorcista; si pone in secondo luogo come scelta dei criteri per distinguere i falsi ossessi, che sono semplicemente dei malati, da quelli «veri», che sarebbero realmente vessati dal demonio, e si pone infine come pratica effettiva dell'esorcistato. Il riflesso di tale concezione nella pratica missionaria è la interpretazione dei fenomeni di possessione nei paesi di missione come manifestazione della resistenza del diavolo alla propagazione della fede (cfr. P. Laurent Kilger, *O.S.B.*, in *Étud. Carmél.* cit.), mentre il riflesso più propriamente storico-religioso della stessa concezione è la attribuzione della credenza del diavolo in senso stretto soltanto alle più antiche civiltà della raccolta e della caccia e a quelle dei pastori nomadi, poiché la credenza nel diavolo «presuppone quella dell'essere supremo», e solo in queste civiltà tale credenza è vigorosa: nelle civiltà agricole primitive e nelle civiltà secondarie e terziarie, invece, possiamo parlare di «spiriti» o anche di «spiriti maligni», ma non propriamente del diavolo come avversario del Dio Buono, dell'Essere Supremo (P. Jos. Renninger, s.v.d., *L'adversaire du dieu bon chez les primitifs*, in *Étud. Carm.* cit.). Occorre appena avvertire che, da un punto di vista storicistico, tutta questa sistemazione è priva di senso per la semplice ragione che esclude a priori, per motivi religiosi, la possibilità che il «diavolo» sia un prodotto culturale umano da risolvere senza residuo nel dramma delle singole civiltà religiose. D'altra parte che cosa sia da pensare del «Dio unico» della teologia cattolica antistoricarnente trasferito ai popoli primitivi secondo le

note tesi del ramo viennese della scuola storico-culturale (onde poi ora, a completare il quadro, anche il diavolo della teologia cattolica dovrebbe subire un'analoga trasposizione), è stato – ci sembra – mostrato con chiarezza nell'opera di Pettazzoni sull'onniscienza di Dio. Sull'epoca dei processi contro le streghe, oltre alla famosa opera Soldan Reppe, *Geschiche der Hexenprozesse*, Munich, 1911, 2 ed., è da vedere anche il saggio di E. Brouette, *La civilisation chretienne du XVI siècle devant le problème satanique*, in *Études Carmélitaines*, 1948, e la bibliografia a pp. 658 sgg.

[22] Dumas, *op. cit.*, p. 286.

[23] Il tentativo del ramo viennese della scuola storico-culturale di ricondurre le origini della magia a uno oscuramento del monoteismo primitivo non merita di essere ricordato se non come esempio di crittogamia fra l'apparente imparzialità della ricerca positiva e l'esigenza confessionale per sua natura parzialissima.

[24] P. T. Elworthy, *The evil eye*, Murray, London, 1895.

[25] *Ibidem*, p. 3.

[26] S. Seligmann, *Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker*, Bersdorf, Berlin, 1910. Seligmann era un oftalmologo che per pregiudizio positivistico riteneva di essere particolarmente qualificato per occuparsi del «malocchio»: e ancora recentemente un altro oftalmologo, il Gifford, ha creduto in virtù dello stesso pregiudizio di doversi occupare dello stesso argomento (cfr. Edward S. Gifford, *The evil eye*, The Macmillan Company, New York, 1958). A carattere nettamente tipologico è il saggio di J. Tuchmann, «*La fascination*», in «*Mélusine*», II, 1884-85 (cfr. E. Mangini, *Jettatura e scongiuro*, in «*Nuova Antologia*», S. III, XII, 1887, pp. 675 sgg.).

[27] Cfr. Oesterreich, *op. cit.* Non si sottrae allo stesso giudizio l'opera del De Felice, *Foules en délire, extases collectives*, Paris, 1947, dove tuttavia circola una nobile ispirazione civile, poiché evidentemente la polemica che l'autore conduce contro gli stati «gregari»di «folla» appare condotta sotto la suggestione degli stati gregari connessi ai regimi totalitari e segnatamente ai raduni nazisti con le loro raffinate tecniche dirette a indebolire il senso di responsabilità morale dei singoli individui. D'altra parte proprio questa suggestione ha indotto l'autore a considerare in genere le forme «inferiori» della mistica sotto un profilo

quasi esclusivamente gregario, che è anche sostanzialmente patologico, con la conseguenza di metter tutto sullo stesso piano, dai posseduti primitivi ai malati della Salpêtrière, dagli energumeni e ossessi di epoca cristiana ai partecipanti ai raduni nazisti, senza che mai la narrazione assuma un rilievo propriamente storiografico. L 'autore insiste nel suo lavoro sul fatto che la personalità umana ha un carattere essenzialmente «precario» (p. 364), e che «sebbene essa esista virtualmente in ciascuno di noi, è tuttavia una acquisizione continua, una conquista che dobbiamo senza sosta difendere, poiché da un momento all'altro può esserci rapita» (ivi; cfr. p. 177); e giustamente osserva che la personalità sta salda nella misura in cui si apre alle potenze «morali e spirituali» (p. 87): ma appunto per questo un saggio sulle forme inferiori della mistica (come l'autore le designa), e in particolare sugli stati gregari o di folla, no può dar luogo che ad una sorta di galleria degli orrori, o – in altro senso – ad un elenco di casi clinici. Così le tecniche disgregatrici dei raduni nazisti fanno senza dubbio parte della storia culturale europea, ma a patto di ricongiungerle al moto di tale storia, secondo un problema storiografico definitivo.

[28] Hutton Webster, *op. cit.*, p. IX.

[29] E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Bari, 1954, pp. 150 sgg. (magia e astrologia nel Rinascimento), pp. 170 sgg. (considerazioni sulla magia).

[30] P. Rossi, *Francesco Bacone: dalla magia alla scienza*, Bari, 1957.

[31] Sull'esorcismo canonico, oltre alle opere citate alla nota 21, si veda: B. Bartmann, *Teologia dogmatica*, 1956 (trad. it. del *Lehrbuch der Dogmatik*, 1932), I, pp. 402 sgg.; II, p. 150; III, pp. 68 sgg.; G. Maussbach, *Teologia morale*, 1957 (trad. it. dell'opera *Katholische Moraltheologie*, 1954), II, p. 218; A. Tanquerey, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, 1928, pp. 1545-1548; *Enciclopedia liturgica*, 1957, pp. 709 sgg.; C. Vagheggini, *Il senso teologico della liturgia*, 1957, pp. 330 sgg.

[32] Ogni altro tentativo di determinare il rapporto magia-religione in base ad una interpretazione della esperienza del sacro che rompa il reale nesso dialettico di questo rapporto, ed esalti una pura religione senza traccia di magia o condanni una pura magia senza traccia di religione, appartiene alla polemica confessionale: la storiografia religiosa narra sempre di una di-

namica che dalla crisi esistenziale, attraverso il momento tecnico mitico-rituale, si apre al mondo dei valori. La tradizionale antitesi fra la magia come «costrizione» rituale operata dal mago e la religione come «sottomissione» ad una realtà superiore e come rapporto morale col divino è in sé schematica e superficiale, poiché anche nel grado più basso di magia la parola e il gesto rituali traggono la loro efficacia dalla iterazione di un mito esemplare, ed è l'*exemplum* recitato che è propriamente efficace e non già il mero automatismo del gesto e della parola, che si confonderebbe come tale con un automatismo patologico. D'altra parte la forma più elevata di vita religiosa, ricca di complessi valori morali, può scadere in animi rozzi – o nei momenti di miseria interiore in cui talora incorrono animi elevati – nelle angustie di scrupolose esecuzioni ritualistiche. In secondo luogo anche nelle forme più rozze di magia vi è un rapporto con forze superiori, spiriti ed entità più o meno miticamente configurate, ed il padroneggiamento di queste forze da parte del mago non è mai assoluto e automatico, sia perché l'attività dello stregone dipende da spiriti adiutori superiori, sia perché sussiste sempre la possibilità di scacchi per l'intervento di forze ostili più potenti. La magia, al pari della religione, comporta sempre una sia pur elementare reintegrazione nei valori, altrimenti sarebbe crisi esistenziale e malattia. L'unico legittimo significato della distinzione fra magia e religione concerne l'elevatezza dei valori mediati, il grado di consapevolezza e di autonomia di questi valori, la loro compenetrazione nel tecnicismo mitico-rituale onde comparativamente diciamo religione una esperienza del sacro in cui i valori mediati sono elevati e complessi, ad alto livello di consapevolezza e di autonomia e compenetranti mito e liturgia. La «sottomissione al divino» della vita religiosa ha un duplice significato morale: di riconoscimento di una realtà di valori che trascende gli egoismi individuali e alla quale l'uomo – se non vuol vivere da bruto – deve sottomettersi, e di riconoscimento che il negativo può, sì, essere riassorbito dal piano metastorico mitico-rituale, ma non senza una condotta umana moralmente orientata. E tuttavia, se non si vuol abusare del termine «religione», qualsiasi vita religiosa – per elevata che sia – resta ancorata a un nucleo tecnico mitico-rituale, per quanto affinato e sublimato. Alle accuse di protestanti e «razionalisti» circa il carattere magico dei sacramenti, i teologi cattolici sogliono ribattere che il sacramento non è un santo incantesimo, distaccato sia da chi lo riceve sia da

Cristo, e operante per forza propria: ora è da osservare che a rigore incantesimi assoluti non esistono in nessuna pratica magica per bassa che sia, appunto perché in qualunque incantesimo la efficacia non dipende soltanto dall'operatore magico, ma anche – e soprattutto – dall'*exemplum* più o meno esplicito recitato nel rito e dal non intervento di forze più potenti; d'altra parte l'efficacia dell'*exemplum* recitato è ravvisabile anche nei sacramenti e nel sacrificio della messa. Senza dubbio protestanti e «razionalisti» troppo spesso dimenticano che la «interiorità» del rapporto col divino, condotta sino in fondo, mette capo non alla religione ma alla liquidazione del tecnicismo mitico-rituale e al riconoscimento dell'autonomia dei valori profani: e troppo spesso trascurano di riconoscere gli alti valori che il sacramentalismo cattolico può mediare in animi non volgari, ai quali non basta semplicemente «non porre ostacoli» o «non chiudere la porta» alla entrata della Grazia: ciò non toglie però che i teologi cattolici abbiano torto quando respingono il momento magico dal sacramentalismo della loro religione.

[33] Th. Trede, *Das Heidentum in der römischen Kirche: Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süditaliens*, Gothe, 1889-1891, 4 voll. di complessive 1665 pp.

[34] *Op. cit.*, I, pp. 313 sgg.

[35] *Op. cit.*, I. c., e IV, p. 373. Ma si confronti, a commento ironico di questa albagìa, la nota 15 che concerne la Germania di oggi.

[36] *Op. cit.*, I, p. 2.

[37] *Op. cit.*, I, 23.

[38] *Op. cit.*, I, p. 31.

[39] *Op. cit.*, II, pp. 85 sgg.

[40] *Op. cit.*, III, pp. 206 sgg.

[41] *Op. cit.*, II, p. 148.

[42] *Op. cit.*, I, pp. 15 .

[43] *Op. cit.*, II, pp. 66 sgg.

[44] *Op. cit.*, II, pp. 196 sgg.

[45] *Op. cit.*, II, pp. 48 sgg.

[46] *Op. cit.*, IV, pp. 353 sgg.

[47] *Op. cit.*, II, pp. 226 sgg.

[48] Cfr. *Morte e Pianto rituale nel mondo antico*, Torino, 1958.

[49] Non è nostro intento esaminare qui partitamente i vari scrittori protestanti che si sono occupati della vita religiosa del sud, e ancor meno rientra nell'economia del presente lavoro l'analisi della varia letteratura straniera, protestante o non, che dalla seconda metà del '700 racchiude riferimenti allo stesso argomento. Questi libri di viaggi, di cui sarebbe desiderabile una trattazione sistematica in rapporto alle valutazioni straniere del cattolicesimo meridionale, sono in generale utili per determinare in che modo la sensibilità europea di tipo illuministico o romantico ha reagito a contatto con il mondo religioso del sud: e tale reazione giova indirettamente a misurare anche in questo settore certe «arretratezze» della società meridionale, delle quali fin troppo si parla in termini generici o sotto l'immediata influenza di passioni partigiane. Qui ci limiteremo ad osservare che, in contrasto coll'opera del Trede, C. A. Meyer nella sua opera *Neapel und die Neapolitaner oder Briefe aus Neapel in die Heimat*, Oldenburg, 1840, tocca più volte l'argomento della vita religiosa napoletana abbandonandosi alla freschezza delle impressioni e senza le pretese erudite del Trede. Si leggono con interesse le sue osservazioni sull'elemento sensibile e poetico nella devozione popolare, sui predicatori del tipo di Padre Rocco, sulle feste di S. Antonio, di S. Gennaro, della Madonna dell'Arco, del Corpus Domini, sugli spiriti e le streghe, e simili. In polemica con P. I. Rehfues che nei suoi *Gemälde von Neapel und seine Umgebung* (Zürich, 1808) aveva accentuato i lati superstiziosi e stregoneschi, il Meyer insiste invece sulla tenuità della credenza nelle streghe e negli spiriti che sarebbe cosa tutta propria del «nuvoloso settentrione»: e giunge ad affermare che «l'intelligenza lucida e il carattere allegro del meridionale respinge da sé (streghe e spiriti), malgrado tutta la sua ignoranza». Questo giudizio opposto a quello del Trede, mostra i limiti di ogni impostazione impressionistica del problema della vita magico-religiosa nel sud, e la incertezza e la inconcludenza che ne nasce appena che dalle impressioni particolari il viaggiatore tenta di formulare valutazioni complessive. A parte le esagerazioni e gonfiature, e i molto disinvolti orpelli eruditi, l'opera più ricca di suggestioni sull'argomento resta pur sempre il *Corricolo* di Alessandro Dumas: su che torneremo più avanti.

[50] Plut., *Symp.* V, 7; Eliod., *Aethiop.* III, 7 (cfr. IV, 5 e Alex. Aphrodis., *Probl. phys.* 2, 53). Si veda Thorndike, *op. cit.*, I,. p. 217.

[51] *Del senso delle cose e della magia*, Libro IV, cap. 14. Cfr. Bruno, *De Magia*, XLI (p. 447 ed. delle opere italiane del Tocco): «Per visum etiam vincitur spiritus, ut passim superius est attactum, dum formae aliter atque aliter ante oculos observantur. Hinc fascinationes, activae et passivae ab oculis proficiscuntur et per oculis ingrediuntur unde illud 'nescio quis oculis teneros mihi fascinat agnos'».

[52] Bacone, *De invidia*.

[53] Per la documentazione e le quistioni relative rinviamo a M. Praz, *La carne la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Torino, 1942, 2 ed., c. I: *La bellezza medusea*; e II: *Le metamorfosi di Satana*.

[54] In generale per la cultura a Napoli nel '600 rinviamo a quanto ne dice il Croce nella *Storia del Regno di Napoli* e più diffusamente nella *Storia*, 1932. A Milano, nello stesso torno di tempo, la situazione era certamente peggiore, poiché qui la nuova cultura penetrò molto più tardi, e magia e stregoneria costituivano credenza non soltanto della plebe, ma anche – e largamente – della parte colta della popolazione (si pensi al don Ferrante manzoniano): e che vi fossero untori e che dovessero essere braccati e regolarmente condannati era persuasione condivisa dallo stesso tribunale di Sanità per tacere di un personaggio come Federico Borromeo (per la diversa reazione di Napoli e Milano alla ideologia della peste magicamente procurata, si veda F. Niccolini, *Peste e Untori nei Promessi Sposi e nella realtà storica*, Bari, 1937, pp. 196 sgg.).

[55] Napoli, presso Michele Morelli.

[56] Croce, *La cicalata di Nicola Valletta*, in «*Quad. d. Critica*», 1945, n° 3, pp. 20 sgg.

[57] *Cicalata*, pp. 58 sgg.

[58] *Op. cit.*, p. 56.

[59] *Op. cit.*, pp. 69 sgg.

[60] *Op. cit.*, pp. 140 sgg.

[61] *Op. cit.*, pp. 99 sgg.

[62] Croce, *I teatri di Napoli*, p. 180.

[63] G. L. Marugi, Pastore arcade di Numero, *Capricci sul fascino*, Napoli, 1788. Per i dati biografici cfr. C. Palumbo, *Scrittori della jettatura*, Roma, 1935.

[64] Marugi, *op. cit.*, prosa prima.

[65] *La Jettatura poemma cuommeco de lo Barone Michele Zezza*, Napoli, 1835, edito dalla Società Filomatica («da li truocchie de la società fremmateca», come si legge nel frontespizio).

[66] Napoli, Fibreno, 1832.

[67] Napoli, Fibreno, 1832.

[68] Il Valletta protesta di non voler parlar di magia («Guardimi Dio! coi diavoli non voglio averci che fare») e di voler intendere la jettatura non come «cosa diabolica» ma come «naturale influsso cattivo»: cfr. *Cicalata*, pp. 5-9.

[69] *Op, cit.*, p. 108.

[70] Cfr. *Corricolo*, ed. Calmann-Levy, 1889, I, pp. 177 sgg. (p. 173 della trad. it. a cura di Gino Doria, Napoli, Ricciardi, 1950). Si veda anche Croce, *Il linguaggio dei gesti*, in *Varietà di storia letteraria e civile*, pp. 271 sgg.

[71] R. De Cesare, *La fine di un Regno*, 1908 I, pp. 238, 340 sgg.

[72] Meyer, *op. cit.* (trad. di Lidia Croce), pp. 213 sgg.

[73] *Op. cit.*, pp. 215 sgg.

[74] *Corricolo*, I. p. 183 (trad. it. p. 180).

[75] *Op. cit.*, p. 182 (trad. it. pp. 179 sgg.).

[76] *Op. cit.*, p. 178 (trad. it. p. 175).

[77] *Corricolo*, I, p. 185 (trad. it. pp. 182 sgg.). Sul Duca di Ventignano si veda F. Nicolini, *Un jettatore napoletano non ancora eguagliato*, nel « *Giornale*», Napoli, 16 nov. 1947.

[78] Questa refrattarietà sembra riconoscere il Cione quando discorrendo del folklore e della letteratura popolareggiante nella Napoli romantica dal 1830 al 1848 osserva che mentre molti tratti della vita e del costume della città erano suscettibili di idoleggiamento romantico da parte di stranieri e fra gli stessi napoletani, meno facile appiglio offriva alla sensibilità dell'epoca la ideologia della jettatura (E. Cione, *Napoli romantica*, Milano, 1942, p. 316): infatti la jettatura restò negli scritti dello Zezza, dello Schioppa, del De Jorio e del Bidera sostanzialmente le-

gata alla impostazione datale dal Valletta e dal Marugi; e se per altri rispetti questa produzione si inquadra nel movimento del cosiddetto realismo romantico, la sensibilità fondamentale con la quale la quistione della jettatura era affrontata non costituiva nulla di nuovo rispetto ai due iniziatori settecenteschi.

[79] Trede, *Op. cit.*, II, pp. 226-57.

[80] *Op. cit.*, II, pp. 209, 227 sg., 229.

[81] *Op. cit.*, II, p. 210.

[82] *Op. cit.*, II, p. 229.

[83] Si veda la tabella dei termini tedeschi in Seligmann, I, pp. 50 sgg.

[84] Elworthy, *Op. cit.*, p. 18.

[85] Seligmann, *op. cit.*, I, pp. 32 sgg., 191, 216. Cfr. I. G. Andrews. *Neapolitan witchraft*, in «*Folklore*» VIII, 1897. In generale la letteratura folkloristica o confonde jettatura e malocchio, ovvero si attiene alla classificazione tipologica secondo cui la jettatura è involontaria mentre il malocchio comporta una deliberata intenzione di nuocere, e magari il cerimoniale di una vera e propria fattura: le sfugge l'origine e il significato storici della napoletana ideologia della jettatura, e la sua distinzione storica dal fascino antico e medioevale, e dal fascino della magia naturale. Si veda, p. es., M. L. Wagner, *Il malocchio e credenze affini in Sardegna*, «*Lares*» II, 1913, fasc. II-III, pp. 129 sgg.; S. La Sorsa, *Superstizioni, pregiudizi e credenze popolari pugliesi*, «*Lares*» IV, 1915, fasc. I, pp. 49 sgg.; C. Palumbo, *Scrittori della jettatura*, Roma 1935; G. Bonomo, *Scongiuri del popolo siciliano*, Palermo, 1953, pp. 19-88. Altrettanto è da dirsi per le monografie del Tuchmann, del Mancini e del Gifford citate nella nota 26.

[86] Croce, *Storia del regno di Napoli*, pp. 286 sgg.

[87] «Consultazione o arbitrii sopra l'aumento delle entrate del Regno di Napoli», in Amabile, *Fra Tommaso Campanella ne' Castelli di Napoli*, vol. II, Documento 199.

[88] *Città del Sole*, p. 76.

[89] È da ricordare che la «riforma»di Bacone è comprensibile solo per entro lo sviluppo commerciale e politico dell'Inghilterra elisabettiana. Recentemente Paolo Rossi ha messo in evidenza come uno dei caratteri fondamentali di questa «riforma» fos-

se la richiesta di una scienza fondata sulla collaborazione degli sforzi, la metodicità degli scambi e la pubblicità dei risultati: il che era proprio ciò che mancava alla «magia naturale». Osserva inoltre il Rossi che «quando gli enciclopedisti si rivolgevano agli 'artigiani di Francia' e giravano per i laboratori interrogando tecnici e operai 'scrivendo sotto la loro dettatura' al fine di definire con esattezza i metodi e i procedimenti delle varie arti per inserirli in un corpus organizzato e sistematico di conoscenze, (essi) si ponevano, consapevolmente, come gli eredi e i continuatori della grande 'riforma' iniziata da Bacone» (Rossi, *Francesco Bacone: dalla magia alla scienza*, Bari, 1957, p. 78 sgg.). Ora per sviluppi del genere mancavano a Napoli tutte le condizioni.

[90] Croce, *op. cit.*, pp. 181 sgg.

[91] Giannone, *Storia civile del regno di Napoli*, XXXVIII, c. 4, I. Cfr. R. De Cesare, *La fine di un Regno*, I, pp. 350 sgg. e Croce, *Storia del Regno di Napoli*, pp. 129 sgg.

[92] Sulla iettatura sospensiva a Napoli nella seconda metà del secolo XIX si veda E. N. Rolfe e H. Ingleby, *Naples in 1888*, London, 1888, pp. 107 sgg.

[93] Trede, *op. cit.*, I, p. 245.

[94] L'aneddoto in De Cesare, *op. cit.*, pp. 263 sgg., 341.

[95] Croce, *La Storia come pensiero e come azione*, pp. 42 sgg.